AUTHOR:

HAGERSTROM, AXEL

TITLE:

ARISTOTELES ETISKA GRUNDTANKAR OCH DERAS TEORETISKA...

PLACE:

UPSALA

DATE:

1893

Master Negative #

91-80393-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Hägerström, Axel Anders Theodor, 1868-1939
Aristoteles etiska grundtankar och deras teoretiska förutsättningar af Axel Hägerström. Akademisk afhandling ... Upsala, Akademiska Boktryckeriet, 1893.
196 p. 22½ cm.

Thesis. Upsala.

137780

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 12.23.1991 INITIALS Emilian
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

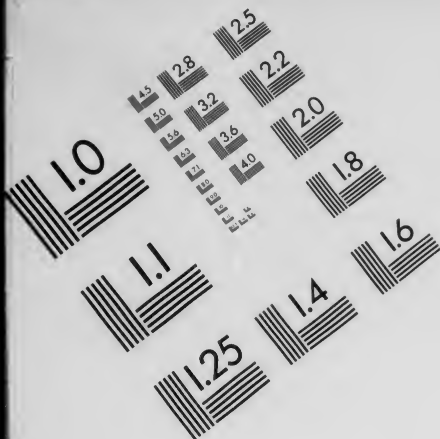
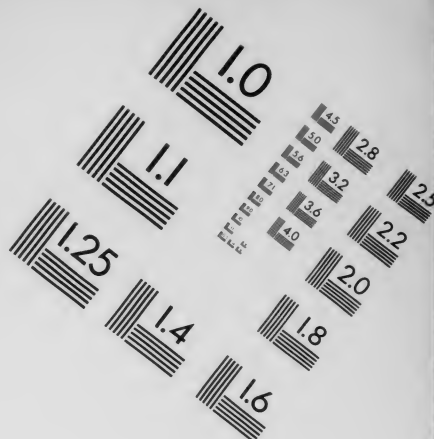


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

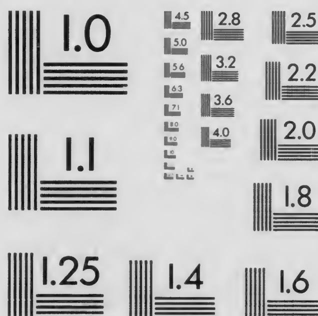
301/587-8202

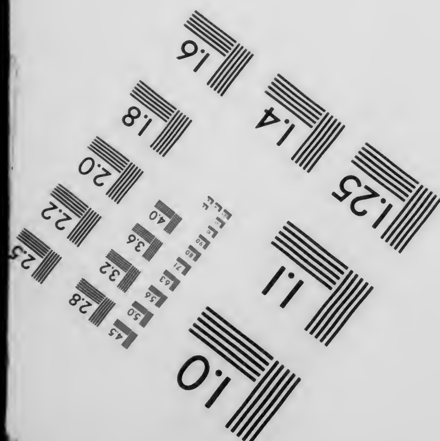
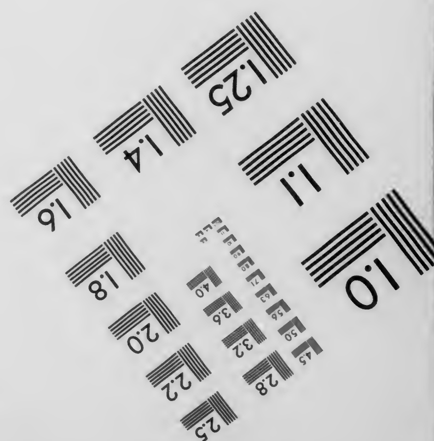



Centimeter



Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

5899

ARISTOTELES ETISKA GRUNDTANKAR

OCH

DERAS TEORETISKA FÖRUTSÄTTNINGAR

AF

AXEL HÄGERSTRÖM,
Filosofie Licentiat af Östgöta Nation.

AKADEMISK AFHANDLING,

SOM FÖR VINNANDE
AF FILOSOFISK DOKTORSGRAD VID UPSALA UNIVERSITET
MED VEDERBÖRLIGT TILLSTÅND
TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES
Å AUDITORIET N:o IX
FREDAGEN DEN 1 SEPTEMBER 1893
KL. 4 E. M.



UPSALA 1893
AKADEMISKA BOKTRYCKERIET
EDV. BERLING.

Förord.

Hvad som erbjuder särskilda svårigheter vid behandlingen af Aristoteles, är den omständigheten, att det är omöjligt att uppställa någon svensk terminologi, som fullt motsvarar den af honom använda. I en påfallande grad gäller det sagda om det grekiska ordet »αἴσθησις». Detta ord förekommer hos Aristoteles i en mängd olika betydelser, som omöjligt kunna innefattas i ett svenskt ord. Emellertid har jag för att bevara kontinuiteten vanligen öfversatt ordet med samma svenska ord, nemligen det, som med afseende å sin betydelse torde stå närmast det grekiska uttrycket: »varseblifning», väl vetande, att »αἴσθησις» hos Aristoteles har en vidsträcktare betydelse än den, som ligger i detta ord. De svårigheter, som dervid uppstå, af hvilka en af de förnämsta torde vara, att »αἴσθησις» äfven användes för att uttrycka den sida af själen, som ligger till grund för varseblifning, torde i någon mån vara afhjelpta dermed, att i de fall ordet »varseblifning» erhållit en från den vanliga afvikande betydelse denna modifikation i betydelsen klart framgår af sammanhanget.

Vidare bör anmärkas, att jag stödt min framställning af Aristoteles etik på den Nikomachiska Etiken och användt de båda andra under Aristoteles namn utgifna etiska skrifterna, den Eudemiska Etiken och Magna Moralia, endast i andra rummet — detta på grund af det förhållande, som genom L. Spengels afhandling: Über die unter den Namen des Aristoteles erhaltenen Ethischen Schriften, 1841, blifvit satt mellan dessa tre skrifter, och det allmänna erkännande, som denna uppfattning vunnit.

Upsala i Aug. 1893.

Förf.

Innehållsförteckning.

Grundläggaren af en rationel etik är Sokrates. Då han lärde, att dygden är vetande, afsåg han dermed, att menniskans förnuft är den enda normen för det rigtiga handlandet. I och för detta handlande bör menniskan aktualisera det vetande om det rätta, som de potentia finnes i hennes själ, hvilket förfaringssätt åskådliggöres i den platonska dialogen Menon, genom att användas på ett annat område — det matematiska. Grunden till den potentiela närvaron af ett sådant vetande i själen ligger i dess »gudaartade» natur: »Menniskans själ deltager, om något annat, i det gudomliga» Xen. Mem. IV 3, 14.

Denna rationalistiska etik utfördes närmare af Sokrates lärjunge Plato. Denne grundade en etik på ett utfördt teoretiskt system; den sanna verkligheten utgöres af osinliga substanser, idéer eller begrepp. Dessas verklighet bevisas derur, att de såsom innehållet i den enda sanna kunskapsformen — vetandet — måste ega bestånd i och för sig sjelfva. Enligt denna Platos utgångspunkt kom sinneverlden, som såsom sådan icke kunde blifva föremål för vetande, att förlora all realitet och vara endast genom deltagande i idéerna. Denna primära monistiska ståndpunkt nödgades han dock att sedermera modifiera. På grund af vissa brister i idéläran blef det för honom omöjligt att förklara den ändliga verldens tillvaro. Under antagande deraf, att denna är ett blott sken

måste dock detta sken på något sätt förklaras och förutsätter en viss ändlighet i idéverlden sjelf. Derför nödgades han upptaga en andra princip för verldsförklaringen — materien. Men dermed uppstod en dualism, som var på ett betänkligt sätt stridande mot hans ursprungliga metafysiska utgångspunkt. I etiken gör sig ock denna teoretiska obestämdhet märkbar genom ett vacklande mellan en positiv och negativ etik. Begären komma nemligen att å ena sidan vara organ för förnuftet, emedan de till sitt väsende liksom all verklighet äro förnuftiga, men å andra sidan att, såsom egande sin grund i den mot idéverlden motsatta principen — materien, absolut strida mot förnuftet, hvarför detta fordrar deras upphäfvande. Man ser denna negativa etik särskildt i Phædon, der sedligheten skildras såsom en själens rening från kroppen och begären (κάθαρσις). Det är utom detta vacklande ett annat fel i den platonska etiken. Detta fel består i brist på individuel sjelfbestämdhet. Vetandet har visserligen enligt Plato sjelfbestämdhet, men icke individuel. Ty individen bestämmes af vetandet absolut, men bestämmer icke sig sjelf. Denna brist har sin anledning deri, att Plato icke tagit tillräcklig hänsyn till viljelifvet hos menniskan, i hvilket den individuella sjelfbestämdheten i första rummet framträder.

Platos lärjunge Aristoteles sökte upphjelpa dessa brister genom att uppställa ett begrepp af materien, hvarigenom en teleologisk verldsförklaring blef möjlig, samt genom att i etiken grunda sedligheten på individuel sjelfbestämdhet. Denna hans ställning till platonismen kommer att beröras vid undersökningen af

I. De teoretiska förutsättningarna för Aristoteles etik.

A. Förberedande undersökningar med afseende å det varande.

De teoretiska förutsättningarna för Aristoteles etik ligga dels i hans metafysik dels i hans psykologi. Metafysikens eller »den första filosofins» föremål är »det varande såsom varande och bestämningar, som finnas hos detta såsom sådant»[1]. Det följer deraf, att filosofins princip måste vara vetenskapen om det varandes principer. »Det tillkommer den, som känner det varande, att känna dettas säkraste principer». Men den säkraste principen är den, med afseende å hvilken det är omöjligt att blifva bedragen, och den, som icke hvilar på något antagande (ἀνυπόθετον). Hvar och en, som vill ega kunskap om det varande, måste utgå från denna princip. Den är: »Det är omöjligt, att det samma på samma gång finnes och icke finnes hos det samma och i samma hänseende»[2]. Denna motsägelselag bildar således den formela principen och utgångspunkten för Aristoteles. Att denna princip är fattbar genom förnuftets omedelbara »vidrörande», skall sedan visa sig.

Den närmaste frågan är den, hvad enligt Aristoteles det eller de problem äro, som i filosofin fordra lösning. »Det är för dem, som vilja lösa uppgifter, lämpligt att noggrant uppställa uppgifter»[3]. Aristoteles uppställer vissa svårig-

[1]) Met. IV, 1 i början. [2]) IV, 3 §§ 9–13.
[3]) III, 1 i början.

heter, som gifva sig vid betraktandet af det varande. Dessa svårigheter eller »aporier» bestå deri, att det varande, betraktadt från olika synpunkter, visar sig såsom motsägande. Filosofins uppgift är att enligt sin princip lösa dessa förefintliga motsägelser. I tredje boken af hans metafysik framställas flere sådana aporier. Vi skola här behandla två de vigtigaste. — Den första är den, som framträder deruti, att å ena sidan tyckes det vara nödvändigt att antaga, att det gifves idéer jemte de sinliga tingen, å andra sidan tyckes detta vara omöjligt på grund af de svårigheter, som vidhäfta idéläran[1]). Till denna sluter sig en annan apori[2]), som behandlar frågan, om begreppen eller de fysiska beståndsdelarne äro det egentligt varande. Å ena sidan tyckas begreppen vara realprinciperna, alldenstund »vi känna hvart och ett genom definitioner, men dessas principer äro begrepp». Å andra sidan tyckas de fysiska beståndsdelarna vara det verkliga, då vi ju genom att uppgifva dessa lära känna tinget. — Den andra hufvudaporien är »den svåraste af alla och nödvändigaste att betrakta»[3]). Finnes det något jemte det särskilda, eller är detta det enda verkliga? Eger det senare rum, är intet vetande möjligt, ty vetandet är alltid om det allmänna. »Om principerna icke äro allmänna, skola de icke vara vetbara, ty vetandet är alltid om det allmänna»[4]). Eger det förra rum, skola principerna ej vara substanser, ty intet af det allmänna betecknar ett bestämdt »detta», men substansen är alltid ett »detta»[5]).

För att komma fram till lösningen af dessa problem, företager Aristoteles bok VII af Metafysiken en undersökning af substansen. Substansen är det första begreppet i

[1]) III, 2 § 22. [2]) III, 3 i början. [3]) III, 4 i början.
[4]) III, 6 § 10; jmfr Anal. post. I, 31, 87, b, 38 och I, 2. 71. b, 33 ff.; Met. XIII, 9 § 36.
[5]) Met. III, 6 § 8; VII, 10 § 27.

filosofin, emedan den är den enda af kategorierna, som betecknar något för sig varande (χωριστόν)[1]). Substansens begrepp är allmännast uttryckt τὸ ὑποκείμενον[2]). Men denna definition säges vara för vid, ty enligt den skulle materien också vara substans. Med materien förstås här det, som i sig sjelf (καθ' αὑτήν) ej eger någon bestämning[3]). Men substansen är ett τόδε, ett bestämdt detta, hvilket ej materien är[4]). Då återstår att undersöka, om tingets begrepp eller det materiella tinget sjelft är substans. Emellertid lägges det senare tillsvidare åsido, och undersökningen rigtas derpå, om begreppet är substans[5]). Ett begrepp eller närmare bestämdt ett väsensbegrepp, τὸ τί ἦν εἶναι, är det, som säges tillkomma något καθ' αὑτό d. v. s. i och för sig sjelft, och uppställes genom en definition eller genom att ange art och slägte, ty endast dessa äro väsendtliga bestämningar. Deremot kan ett väsensbegrepp icke uttryckas genom en tillfällig bestämning, t. ex. menniskans begrepp kan ej vara det att vara musikalisk[6]). Deraf följer, att det endast af det i sig varande gifves ett väsensbegrepp. Men det enda, som är i sig varande, är substansen; alla andra katogerier äro i ett annat. Således finnes väsensbegrepp i egentlig mening endast af substanser, af allt annat endast på härledt sätt[7]). — Omöjligheten af att definiera något annat än substansen belyses kap. 5 genom uppvisande, att en beskaffenhet hos ett ting, såsom t. ex. σιμότης hos näsan, ej kan definieras annat än genom ett upprepande af tinget. Ty beskaffenheten förutsätter tinget sjelft. Om nu står fast, att endast substansen eller det i sig varande kan definieras, uppstår frågan, om begreppet är

[1]) Met. VII, 1 § 8. [2]) VII, 3 § 2; jmfr V, 8 § 1.
[3]) VII, 3 § 10. [4]) VII, 3 § 14. [5]) § 15.
[6]) VII, 4 § 3. [7]) § 20.

ett annat än den särskilda substansen. Eger substansen andra bestämningar än substantiella d. v. s. tillfälliga, sammanfaller ej begreppet med densamma, t. ex. begreppet hvit menniska är ej detsamma som en hvit menniska, ty då skulle begreppet hvit menniska sammanfalla med begreppet menniska. En hvit menniska är nemligen alltid en menniska[1]). Deremot är ej i fråga om substanser med väsendtliga bestämningar så förhållandet. Ty om begreppet och substansen äro skiljda från hvarandra, skall om substansen icke finnas vetande och begreppet skall icke vara verkligt. »Dermed att de äro skilda, förstås, att hos sjelfva det goda ej finnes begreppet »godt», ej heller hos detta det goda.» Men då är det goda ej vetbart. Ej heller är begreppet »god» verkligt, ty det varande är frånskildt från begreppet om det varande, således också från alla andra begrepp[2]). »Således är det nödvändigt, att det goda är det samma som begeppet »godt», det sköna som begreppet »skönt» och så mycket, som icke säges vara i och för ett annat, utan i och för sig sjelft. Detta gäller såväl, om det finnes, som om det icke finnes idéer»[3]).

Innan betydelsen af det hittills refererade undersökes, är nödvändigt att med Aristoteles fortgå till ett annat betraktelsesätt. I kap. 7 framställer han principerna för uppkomsten och visar, att denna förutsätter något, *som* blifver, något, *af* hvilket detta blifver, och något, *ur* hvilket det blifver. Det, som blifver, är tinget, det, ur hvilket det blifver, är materien, som är skicklig att vara eller icke vara eller, såsom det förut uttrycktes, i sig sjelf icke eger någon bestämning eller något vara. Det, af hvilket något blifver är »den likartade naturen». Denna likartade natur är »formen», som är uppkomstens realprincip. Med form förstås väsens-begreppet och den första substansen[4]). Med första substans förstås den substans, i hvilken väsens-begreppet är identiskt med det särskilda, såsom *καμπυλότητι εἶναι* med *καμπυλότης*, eller också »den, som icke är någon förening af form och materia och icke har något materielt substrat»[1]). Exempel på formprincipen är i cirkeln af koppar cirkeln. Materia är der kopparn. Enligt denna framställning sammanfaller således formen med väsensbegreppet. I kap. 9 uppvisas, att formen icke kan såsom sådan blifva, ty allt blifvande förutsätter materia. I öfrigt märkes med afseende å dessa principer, att en begreppsbestämning ej är möjlig utaf materien, ty »det materiella bör aldrig sägas vara i sig sjelft»[2]), men begreppsbestämningen är alltid af det i sig varande. Derför finnes ej heller begreppsbestämning af det hela (af form och materia), *τὸ σύνολον*. Materien är med ett ord i sig sjelf okänbar[3]). Deremot äro formen och formens begrepp identiska: det samma är cirkeln och cirkelns begrepp, själen och själens begrepp, hvilka båda just af Aristoteles användas såsom exempel på former. Sammanfatta vi det nu sagda om materien och formen, blifver resultatet detta: Formen är det i sig varande, om hvilket ensamt finnes begreppsbestämning, och den är identisk med sitt eget begrepp; den är det väsendtliga och substantiella i verlden och kallas derför den första substansen. Den är också oblifven och dermed ock oförgänglig. Den är med ett ord det egentligt varande. Materien deremot är det, som aldrig säges vara i sig sjelft, utan alltid är i ett annat, den är i sig sjelf okänbar, är principen för det tillfälliga.

Aristoteles utgår således derifrån, att i det verkliga finnes ett moment, som är väsendtligt och tänkbart. Det väsendtliga momentet sammanfaller med begreppet, och så

[1]) VII, 6 § 3. [2]) § 7. [3]) § 10. [4]) VII, 7 § 10.

[1]) VII, 11 §§ 26 och 27. Öfversättningen efter Schwegler Arist. Met. II, 129.
[2]) VII, 10 § 8. [3]) § 32.

tyckes han drifvas till antagande af de platonska idéerna. Formerna tyckas ega bestånd för sig sjelfva såsom eviga begrepp. Så skulle då den första af de stora aporierna, som bestod i ett sväfvande mellan begreppsidealism och realism, vara löst till förmån för det förra ledet i alternativet. Den andra åter, som hade sin grund i motsatsen mellan det allmänna och det enskilda, skulle vara löst på sådant sätt, att det allmänna (begreppet) sammanföll med det särskilda (formen) — cirkelns begrepp och cirkeln sjelf äro det samma. Å ena sidan finnas således eviga oförgängliga immateriella substanser (πρῶται οὐσίαι), som sammanfalla med sitt begrepp, å andra sidan enskilda sinliga ting, af hvilka endast på härledt sätt en begreppsbestämning är möjlig. »Vielleicht gelingt es von hier aus den Widerspruch zu lösen, den bedeutende Forscher zwischen gewissen metafysischen Voraussetzungen der Aristotelischen Philosophie und den Forderungen ihrer Erkenntniss-theori glaubten sehen zu müssen», säger Hertling[1]) vid tanken på just den förut nämda möjligheten. Men det tyckes redan af Hertlings framställning framgå, att förhållandet är åtminstone underkastadt tvifvel. »Till åskådliggörande, säger han, af denna skilnad inom de verkliga substanserna betjenar sig Aristoteles gerna af jemförelsen med de matematiska förhållandena på den ena och de genom dem gestaltade kroppsliga tingen på den andra sidan» och vidare »med dem[2]) äro således de der eviga orörda immateriella substanserna att jemföra»[3]). Således endast att jemföra. Men i texten förekommer icke ett ord derom, att dessa »matematiska förhållanden» skulle endast vara brukade till en jemförelse, utan det står otvetydigt uttryckt, att cirkeln och cirkelns begrepp äro det samma. Det

[1]) Materia und Form bei Aristoteles sid. 43.
[2]) De matematiska förhållandena.. [3]) Sid. 45.

synes derför, som om »de matematiska förhållandena» skulle sjelfva tillhöra de der eviga immateriella substanserna och ej vara endast ett åskådliggörande af dem. — För att utreda saken skola vi något närmare betrakta de exempel, som Aristoteles brukat för att ådagalägga identiteten af begreppet och det särskilda. Ett sådant är själen. Är det enligt Aristoteles teori i sjelfva verket möjligt att kalla denna en immateriel substans? Detta måste besvaras nekande. Ty Aristoteles definierar ju själen såsom väsensbegreppet i en på ett visst sätt beskaffad kropp[1]). Den är aldrig skild från kroppen (utom den förnuftiga själen, om hvilken här icke är fråga). Således är den ej en immateriel substans. Vidare användas af Aristoteles de af Hertling nämda matematiska förhållandena såsom exempel. Aristoteles säger om matematiken, att den handlar om det orörda, men måhända icke för sig varande utan i materien varande[2]). De matematiska förhållandena äro således icke några eviga substanser jemte sinneverlden. Det är sålunda för Aristoteles här endast fråga om väsendet i sinneverlden. Han undersöker det sinliga och finner der vissa bestämningar, som ej äro af tillfällig natur, utan äro i och för sig sjelfva. Men dessa äro icke skilda från det materiella och tillfälliga. Om således, såsom Hertling antager, det skulle finnas eviga immateriella substanser jemte de sinliga, är det åtminstone vid den här föreliggande undersökningen ej fråga om dessa. Derför följer ock i Metafysiken kap. 8 omedelbart efter framställningen af de oblifna formerna en kritik af den platonska idéläran, hvilken verkar såsom en varning mot antagande af immateriella substanser. Aristoteles förnekar här, att formen

[1]) Met. VII, 10. § 21; jmfr De An. II, 1. 412, a, 15 och 413, a, 4.
[2]) VI, 1. § 17. Jmfr Zeller, Die Philosophie der Griechen 3 Aufl. II, 2 sid. 179 not 1. De An. III, 7. 431, b, 15.

är att fatta såsom ett »detta», som kan vara för sig sjelf, och påstår, att den är endast en beskaffenhet hos det särskilda tinget[1]). Den är vidare det allmänna i förhållande till de särskilda tingen, hvilka åter skiljas åt genom materien. »Det hela är en viss art i dessa bestämda kött- och bendelar: Kallias och Sokrates. Och åtskilda äro dessa genom materien, ty denna är en annan, men det samma äro de i anseende till formen; ty arten är obestämbar (ἄτομον)»[2]). Således äro formen och väsensbegreppet, hvilka här äro identiska, det allmänna i förhållande till de särskilda tingen. »Principium individuationis» deremot är materien. Under sådana förhållanden eger denna en större betydelse än den, som förut vidkändes densamma. Ty substansen betecknar ett visst bestämdt »detta»[3]), hvarför materien tyckes vara grunden till det egentligt substantiella. Dermed har Aristoteles förklarat sig för det andra alternativet, som framställes i den första aporien, nemligen för det materiellas väsendtlighet. Enligt den föregående framställningen skulle formen och begreppet vara den första substansen[4]). Nu synes det enskilda materiella tinget vara den första substansen. Aporin, som innehöll ett sväfvande mellan idealism och realism, begrepp och materia står således ännu olöst. Båda alternativen ega bestämda grunder för sig.

Dermed sammanhänger den brist på lösning, som finnes äfven med afseende å den andra hufvudaporin — den, som uttrycker ett sväfvande mellan det allmänna och det enskilda. Det visar sig, såsom förut är framstäldt, att formen eller begreppet betecknar något allmänt. Det är icke alldeles strict, om Hertling[5]) framställer skilnaden mellan de

[1]) Met. VII, 8 § 11.
[2]) § 18. Om betydelsen af odelbara arter se Zeller sid. 212 not 5.
[3]) VII, 12. § 6. [4]) VII, 7 § 10. [5]) Sid. 47.

matematiska begreppen (som hos Aristoteles brukas såsom former) och begrepp, som beteckna det allmänna i de sinliga substanserna så, att de förra skulle uttrycka en abstraktion från materien, de senare från de enskilda tingen. Enligt Aristoteles betecknar nemligen cirkeln ej blott en abstraktion från materien, utan äfven från de särskilda materiella cirklarne. Ty in concreto existera endast sådana. Derför måste för Aristoteles äfven de matematiska begreppen framstå såsom något allmänt. I sjelfva verket har hvarje begreppskunskap, för så vidt den är gifven genom demonstration eller definition[1]), till innehåll det allmänna. Den inre grunden till detta påstående är lätt skönjbar. Demonstrationen fordrar det allmänna, ty annars skulle ingen medelterm finnas[2]). I beviset utsäges nemligen en egenskap om något derigenom, att detta hänföres till ett högre, således allmänt slägte, hvilket egenskapen tillhör. — »I definitionen finnes intet annat än slägtet och differenserna.» Dervid är slägtet att betrakta såsom material för differenserna[3]). Derför finnes i den något obestämdt — materialet är alltid i viss mån obestämdt — och således något allmänt. Det är också från denna synpunkt, som Aristoteles så skarpt kriticerar idéläran. Såsom betecknande allmänna begrepp kunna idéerna enligt honom ej ega tillvaro i och för sig sjelfva. Men om nu så är förhållandet, står den andra hufvudaporin qvar. Formen såsom identisk med väsensbegreppet är ej ett enskildt för sig existerande, utan den är ett allmänt. Således är den ej substans, utan det enskilda sinliga tinget är substans, men detta är ej vetbart; således substansen ej öfverhufvud vetbar. Aristoteles framställer sjelf[4]), att »konsekvensen af förnekandet af idéer medför svårigheter.» »Om icke af det allmänna,

[1]) De An. I, 3. 407, a, 25. [2]) Anal. post. I, 7. 77, a, 7.
[3]) Met. VII, 12. § 7 ff. [4]) VII, 13. § 19.

säger han, det är möjligt, att något är substans, derför att det betecknar endast en beskaffenhet, ej ett visst ting, torde det ej ens finnas något begrepp om någon substans, men det tyckes för alla och sades nyss, att antingen finnes begrepp endast af substansen eller mest af den; dock nu ej ens af den.» »Die von Aristoteles häufig berührte, doch nie zur abschliessenden Lösung gebrachte Grundaporie des Aristotelischen Systems»[1]). Huruvida denna apori aldrig blifvit bragt af Aristoteles till den afslutande lösningen, skall sedan undersökas. Alltnog: resultatet af 7:de bokens här refererade undersökningar om substansen är endast ett fastställande af aporins betydelse, ej dess lösning.

Aristoteles går ut från den gifna verkligheten. Han finner i den något väsendtligt varande på två vägar. Den ena är den bekanta platonska, enligt hvilken slutes från vetande till vara. Finnes det öfverhufvud i verlden något, som är möjligt att begreppsmessigt bestämma, måste detta vara det väsendtliga. Nu äro t. ex. matematiska förhållanden möjliga att begreppsmessigt bestämma; således höra de till det väsendtliga, det i sig varande. Men någon skilnad kan då ej vara mellan begreppet och väsendet, således det matematiska begreppet är väsende eller substans — cirkelns begrepp och cirkeln äro det samma. Dervid är att noga fästa uppmärksamheten dervid, att väsensbegreppet endast i sig upptager det i sig varande, ej det tillfälliga och materiella. Det begrepp, som har till föremål något tillfälligt, sammanfaller ej med detta. »Hvit menniska och begreppet hvit menniska äro ej identiska»[2]). Derför skiljer Aristoteles strängt mellan begreppen, som ha till innehåll endast det väsendtliga, och de kunskaper, som ha till innehåll äfven

[1]) Schwegler Arist. Metaf. IV, 117.
[2]) Met. VII, 6. § 2.

det oväsendtliga. De förra tillhöra dialektikern (med dialektikern förstås här tydligen den, som har till uppgift att i allmänhet bilda begrepp och derigenom principer för vetenskaperna; se Top. I, 2 och Heyder, Die Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik s. 348), de senare fysikern, hvilket exemplifieras genom olika sätt att definiera ett psykiskt fenomen, vreden[1]). Den förre uttrycker dess inre väsen, den senare dess fysiska material. Derför kan ock Aristoteles säga, att storheten och begreppet storhet och vatten och begreppet vatten ej äro desamma, men att understundom begreppet och dess föremål äro det samma (nemligen der detta är väsendtligt och ej tillfälligt eller materielt)[2]). Köttet, som är föremålet för begreppsuppfattning i begreppet kött, innehåller mer än de väsendtliga bestämningar, som äro innefattade i begreppet kött, nemligen derjemte allt det vexlande och tillfälliga, som är innehållet deri. Deremot innehåller cirkeln såsom sådan, med bortseende derifrån, att det är en cirkel med ett visst bestämdt material såsom en ritad cirkel, en kopparcirkel o. s. v., intet annat än det i begreppet cirkel gifna. — Den andra vägen, på hvilken Aristoteles finner något väsendtligt i verlden, är den, enligt hvilken företages en undersökning af de momenter, som ingå i uppkomsten. För att ett blifvande skall vara möjligt, måste något konstant gifvas, ty eljest skulle blifvandet gå i det oändliga och upphäfva sig sjelf, såsom redan Plato visat. Det konstanta är då väsendet och nämnes af Aristoteles ren form. Men formen måste sammanfalla med sitt begrepp, ty begreppet var enligt den föregående undersökningen väsendet. — Nu uppstår den svårigheten, att begreppet eller formen endast är i de sinliga tin-

[1]) De An. I, 1. 403, a.
[2]) De An. III, 4. 429, b, 10; jmfr Trendelenburg De An. s. 388 följande.

gen. Från denna synpunkt kommer begreppet att vara endast en beskaffenhet, ej väsendet, men materien, som är egenskapens substrat, kommer att vara det substantiellas princip, om den ock ej sjelf är substans. Denna svårighet framträder ock deri, att begreppet är alltid det allmänna och eger således ej tillvaro i och för sig sjelf. Det är med anledning häraf, som berömda forskare kommit till den slutsatsen, att Aristoteles hamnat i en ohjelplig motsägelse. Så Heyder, som anser motsägelsen vara så väsendtlig, att den tränger in i »de finaste ådror» af systemet[1]). Äfven Schwegler på det ofvan anförda stället anser, att aporien aldrig fullkomligt löses af Aristoteles. Med en synnerlig skärpa framhålles den af Zeller[2]). Han betonar särskildt, att Aristoteles utan hvarje inskränkning säger, att vetandet går på det allmänna, och likaså, att blott det enskilda tillkommer substantialitet. Ännu mera ingripande visar sig svårigheten enligt Zeller, om förhållandet mellan materien och formen undersökes[3]). Bådadera och dessutom det hela af dessa tyckas göra anspråk på substantialitet. Vidare förblifver ovisst, huru den blotta formen kan vara substansen hos de ting, till hvilkas begrepp en bestämd materiel sammansättning hör. Slutligen anmärkes, att det är obegripligt, huru materien, som var det i sig bestämningslösa, kan vara principium individuationis. I alla dessa hänseenden framträder motsägelsen hos Aristoteles. Dock finnas andra forskare, som söka att utjemna den angifna svårigheten. Biese söker[4]) lösa den så, att på det naturliga området är det enskilda det första, men på det andliga det allmänna, *τὸ τί ἦν εἶναι*, och att det der i och för sig kommer till tillvaro. Det är sant, att Aristo-

[1]) Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik sid. 176.
[2]) Sid. 309 ff. [3]) Sid. 344.
[4]) Die Philosophie des Aristoteles I, sid. 56 not 2.

teles kallar det allmänna väsensbegreppet för den första substansen, men just deri består motsägelsen mot hans öfriga yttranden, att det allmänna aldrig kan vara en för sig varande substans — emot Plato. Själen är ett väsensbegrepp, men är alltid endast *i* kroppen. Cirkelns väsensbegrepp är alltid *i* den materiella cirkeln. Rassow[1]) söker lösa svårigheten så, att definitionen går på det enskilda, men afser det allmänna i detta. Men dermed är svårigheten endast fixerad, ej löst, det gäller att visa möjligheten af en sådan kunskap, som på samma gång går på det särskilda och det allmänna. Det försök, som Hertling gjort att undgå svårigheten, är redan nämdt och i viss mån kriticeradt. Här må endast tilläggas, att, när Hertling betonar, att begreppen äro allmänna endast, när fråga är om det sinligt kroppsliga[2]), och vidare beskrifver dessa begrepp såsom abstraherade *ej* från materien, utan från de särskilda med materien behäftade tingen, han har förbisett, att det allmänna såsom sådant är en substantiel och nödvändig bestämning hos tingen[3]), och att det derför icke kan vara materielt, ty materien är aldrig substantiel och nödvändig. Eller för att använda ett modernt uttryck: att empiriska begrepp icke kunna såsom tagande hänsyn till materien sägas vara det i aristotelisk mening egentligt allmänna. Derför är det ej möjligt att skilja mellan sådana och rena begrepp och tillskrifva endast de förra allmänhet. Det är i stället de rena begreppen eller rena formerna, som beteckna det allmänna. Ty endast dessa kunna sägas vara i sig sjelfva *absolute* föregående och mera kända än de enskilda tingen, såsom det heter om det allmänna[4]).

Om det nu står fast, att på den närvarande punkten i undersökningen, Aristoteles befinner sig i ett haltlöst sväf-

[1]) Arist. de notione definitionis doctrina sid. 27 och 57.
[2]) Sid. 44. [3]) Anal. post. I, 4. 73, b, 6. [4]) I, 2. 71, b, 33.

vande mellan realism och idealism, mellan det enskildas och allmännas substantialitet, frågas, om då Aristoteles verkligen icke gjort något försök att lösa svårigheten. Det är apriori sannolikt, att han icke kunnat lemna den utan åtminstone ett försök att lösa den. Det skulle kunna vara en möjlighet, att han liksom Hegel ansåge motsägelsen vara ett väsendtligt moment i filosofin, men alldeles tvärtom uppställer Aristoteles[1]) såsom »*den säkraste principen*, hvilken är nödvändig för den, som känner hvad som helst», motsägelselagen, enligt hvilken motsägelse är omöjlig. Om derför Heyder[2]) talar om det såsom bevis på storhet och kraft i lifvet och tänkandet att kunna herbergera motsägelsen utan att derför hämmas eller försvagas i dåd eller tankekraft, så är detta visserligen sant, *men* kan icke gälla om Aristoteles, ty sådana »geistige Grössen» måste tänkas ega såsom sin öfvertygelse, att motsägelsen i lifvet och tänkandet är olösbar och derför konstant, då deremot Aristoteles uppställer motsägelse- eller identitetslagen såsom sin filosofis princip. Detta resonnement bevisar naturligtvis ej, att Aristoteles *verkligen* lyckats lösa motsägelsen, utan antagligheten deraf, att han för sig sjelf kommit till insigt om dess lösbarhet. Aristoteles angifver såsom förklaringsgrund för sin metod att uppställa aporier, att det är lämpligt att uppställa problemet för dem, som vilja lösa det[3]), och vidare, att aporien är nyttig för att kunna *döma* rätt emellan de olika rättsanspråken[4]). I fall detta har någon mening med sig, måste det innebära, att aporin verkligen är möjlig att lösa. Alldeles tydligt uttalar han detta, då han, efter andragande af hufvudaporin såsom resultatet af den 7:de bokens föregående undersökningar, säger: »Det, som säges, skall mera vara tydligt af det efterföljande»[5]). Att således Aristoteles

[1]) Met. IV, 3. [2]) Sid. 180. [3]) Met. III, 1. (i början).
[4]) § 5. [5]) Met. VII, 13. fin.

sjelf varit öfvertygad derom, att han bringat en lösning af svårigheten, torde otvifvelaktigt framgå af gifna referater. Slutligen må i fråga härom erinras om ett citat af Hertling[1]), som i sammanhang med ett yttrande af Niebuhr, att man måste likasom förverkliga för sig den antika historien och betrakta den såsom något, som *verkligen* har skett, säger: »I denna mening skall man måhända få säga om den gamla filosofin, att den måste betraktas såsom något, som verkligen blifvit tänkt.» Må den således betraktas ej blott såsom ett utkast, utan såsom en tankebyggnad, som tillfredsstält sin tid. Uppgiften är nu att ur Aristoteles skrifter uppvisa det sätt, hvarpå han för sig löst motsägelsen.

B. Aristoteles teleologi.

Såsom inledning härtill är det skäl att kasta en blick tillbaka till en föregående undersökning nemligen den angående förhållandet mellan form och materia, såsom det skildras i den 7:de boken af metafysiken. Aristoteles inför der såsom förmedlande mellan materien och formen privationen såsom en bestämning hos materien, en bestämning, som skall genom materiens formande försvinna. »Den friska menniskan blifver af privationen och substratet, som vi kalla materia»[2]). Substratet är menniskan, privationen är sjukdomen. Denna privation kallas på ett annat ställe[3]) τὸ ἀντικείμενον. Om en menniska tänkes blifva bildad, så är menniskan sjelf substratet, som blifver, bristen på bildning den mot formbestämdheten — bildningen — motsatta bestämningen. En sådan privation eller motsättning finnes i sjelfva verket alltid hos materien, fast den understundom kan vara fördold t. ex. i stenen' såsom bildstodens materia[4]). Vid

[1]) Mat. und Form sid. 6. [2]) Met. VII. 7. § 24.
[3]) Phys. I, 7. 190. b, 10. [4]) Met. VII, 7, § 26 ff..

blifvandet eller förändringen öfverhufvud förblifver materien, men bristen försvinner. Den är således icke en väsendtlig bestämning hos materien[1]). Deraf följer såsom konsekvens, att materien visserligen är negationens och motsatsens princip och dermed ock tillfällighetens[2]), men sjelf ej är ren negation eller motsats (mot formen) eller tillfällighet. Derigenom kommer den polaritet, som utmärkte form och materia, väsende och tillfälligt, i den föregående undersökningen, att i någon mån bortfalla.

Denna modifikation framträder ock från en annan synpunkt — från formens. Sista kapitlet i 7:de boken och förnämsta delen af 8:de boken betrakta nemligen formen på ett sätt, som ställer dess förhållande till materien i klar belysning. Substansens begrepp undersökes på det förra stället och fattas såsom princip och orsak. Den anger efter aristoteliskt språkbruk, genom hvad en bestämning finnes hos något[3]). Detta förklaras vidare så, att den är orsaken till en viss beskaffenhet hos materien. Hvarigenom är detta hus? Svar: genom husets begrepp. I allmänhet taget är orsaken formen eller väsensbegreppet, som således är substansen. Formen är nemligen det, hvarigenom det sammansatta är *ett och helt*, eller det band, som sammanhåller de olika stoffen till ett helt. I köttet är formen det, som sammanhåller stoffen till ett helt med den beskaffenhet, som kött eger. Sjelf kan den icke vara stoff, ty det skulle då åter erfordras ett band mellan detta stoff och de andra stoffen och så i det oändliga[4]). Af dessa bestämningar

[1]) Jmfr Phys. I, 9, der det fastställes såsom skilnad mellan den platonska och den aristoteliska uppfattningen af materien, att den senare ej antager, att privationen är materiens egentliga väsen, utan endast finnes *κατὰ συμβεβηκός* hos materien, då deremot den förra likställer materien med det icke varande.

[2]) Met. VI, 2. § 19. [3]) Met. VII, 17. § 8.

[4]) § 14 ff.

framgår, att formen fattas af Aristoteles såsom det, som konstituerar det materiela tinget såsom ett helt, men sjelft icke är materielt. Samma betraktelsesätt med afseende å förhållandet mellan form och materia återfinnes i 8:de boken. I det 6:te kapitlet undersökes, huru det är möjligt, att form och materia kunna vara ett, och svårigheten, som ligger häri, säges bringa »somliga» till att antaga ett deltagande (*μέϑεξις*) (af det materiella i formen), men de kunna icke säga hvad, som är orsak till deltagandet, och hvad deltagandet är[1]). Att med dessa »somliga» förstås platonikerna, är klart[2]). Aristoteles rigtar här sin kritik mot den brist i platonismen, som enligt hans uppfattning förefinnes, att den för skarpt skiljer emellan idén (formen) och det sinliga (materien), hvarigenom det blir omöjligt att förena dem. Andra söka lösa svårigheten genom att antaga en sammansättning af formen och materien, särskildt i fråga om förhållandet mellan själ och kropp. Men på det sättet blir endast svårigheten förstorad, i det att det uppstår tre momenter i stället för två, formen, materien och sambandet. För Aristoteles är väsensbegreppet eller formen *sjelf* grunden till enheten mellan sig och materien; ty materien och formen äro det samma som *det möjliga* (*τὸ δυνάμει ὄν*) och *det verkliga* (*τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*)[3]). Dermed är utsagdt, huru förhållandet mellan form och materia bör fattas. Det råder emellan dem ej en art-, utan endast en gradskilnad. Det högre eller det verkliga är sjelft sambandet mellan sig och det lägre eller det möjliga. Detta förhållande belyses genom en närmare undersökning af, hvad formen är å ena sidan såsom verkligheten och materien å den andra såsom möjligheten.

Formen eller energin, som den hädanefter kan kallas, betecknar det hela, hvarigenom det möjliga eller stoffet är

[1]) VIII, 6. § 15. [2]) Jmfr I, 9. § 18 och I, 6. § 4.

[3]) VIII, 6. § 16 ff.

verkligt såsom ett visst föremål med bestämda egenskaper. »I substanserna är det, som utsäges om stoffet, sjelfva verkligheten» (ἡ ἐνέργεια)[1]. Denna är väsensbegreppet, som är uttryckt genom »de slutliga differenserna»[2]. Dessa differenser ansåg Demokrit vara endast tre: gestalt, ordning och läge. Aristoteles anser dem vara många. »Somligt säges vara genom *sammansättning* af materien t. ex. så många, som uppstå genom *blandning* såsom honung, annat genom *band* såsom ett knippe, annat genom *limning* såsom bok, annat genom *fog* såsom låda, annat genom flere af dessa (differenser), annat genom *läge* såsom tröskel»[3] o. s. v. Men alla dessa bestämningar äro ju sinliga och således tillfälliga Limning t. ex. är ju påtagligen ett rent sinligt begrepp. Men ändock äro de det substantiella i tingen gent emot materien. Enligt den föregående framställningen var det substantiella den rena formen. Men såsom det då visade sig, var denna form aldrig verklig för sig. Nu är den verkligheten sjelf, men då är den icke vidare ren form, utan innehåller i sig tillfälliga bestämningar. Förut har det uppvisats, att materien aldrig är rent af oväsendtlig, nu visar det sig, att formen icke, för så vidt den är verklig, är ren form. Men är den ej ren form, är den ej heller ett rent begrepp ej heller det rent allmänna och nödvändiga[4]. Det finnes

[1]) Met. VIII, 2. § 11.

[2]) Anal. post. II, 13. 97, a, 18. Met. VII, 12 § 10 och § 14. Under den slutliga differensen äro inbegripna både genus proximum och differentia specifica.

[3]) Met. VIII, 2. § 2 ff.

[4]) Det finnes derför två slags former eller begrepp: nemligen rena sådana och med materiella bestämningar behäftade. Zeller fäster uppmärksamheten på detta förhållande sid. 347. »Aristoteles skiljer ofta mellan sådana begrepp, som uttrycka en ren form, och sådana, som beteckna en vid ett bestämdt stoff häftande form». Exempel på det förra är *τὸ κοῖλον*, på det senare *τὸ σιμόν*, det ihåliga tänkt såsom rent begrepp och såsom en bestämning hos näsan. Enligt vår uppfattning betecknar endast det senare begreppet formen såsom *ἐνέργεια*, ty det förra såsom det *rent* allmänna är icke verkligt. Det ihåliga, som finnes, är alltid bundet vid ett stoff. Jmfr Trendelenburg Rheinisches Museum 1828 p. 457 ff.

derför något i den samma, som är tillfälligt och dermed *enskildt*. Derför fins ej formen, såsom den nu är fattad, annat än i det särskilda tinget. Den kan i sjelfva verket ej vara verklig utan det särskilda ting, hvars verklighet den är. Ty om formen i sig eger något tillfälligt och sinligt, fordrar den en närmare tillfällig bestämdhet, hvilket sker i det enskilda sinliga tinget. Formen fins således i det särskilda, men är der närmare bestämd, fast tillfälligt, olika i olika individuella ting. Deraf kommer det sig, att det verkliga får hos Aristoteles äfven en annan betydelse nemligen sjelfva det tillfälliga och särskilda ting, som eger formbestämdheten.

Dermed ledas vi öfver till den 9:de boken af Aristoteles Metafysik, i hvilken det verkliga skildras såsom det enskilda tinget med bestämda egenskaper. Den 8:de boken bildar öfvergången till den 9:de från den 7:de genom att fatta formen såsom det verkliga[1]. Det heter i den 9:de bokens 6:te kap.: »verkligheten betecknar tinget såsom existerande, icke så som när vi säga, att det existerar endast till möjligheten. Men vi säga »till möjligheten» såsom Hermesstoden i trästycket och den halfva linien i den hela, då den från den samma kan borttagas, och en tänkare, som ej är stadd i betraktande, om han är eljest skicklig dertill». Derefter angifvas exempel på det verkliga i dess förhållande till det möjliga: den, som bygger i förhållande till den, som är i stånd att bygga, det vakande till det sofvande, det seende till det icke seende, men med synförmåga utrustade» o. s. v. Här liksom på andra ställen i den 9:de boken[2]) betecknar det verkliga sjelfva det enskilda tinget med aktuella bestämningar, tänkt i förhållande till tinget såsom blott möjligt d. v. s. till materien utan formbestämdhet. Detta verk-

[1]) Jmfr Schwegler Arist. Met. IV sid. 136.

[2]) Kap. 8 utgår ifrån denna betydelse af *ἐνέργεια*.

liga ting med bestämda egenskaper är ändamålet för det möjliga. Det verkliga seendet är synförmågans ändamål[1]). Det är ock i förhållande till det möjliga den *verkande orsaken*. Dock är då att märka, att det verkande endast till arten är det samma som det möjligas verklighet, ej numeriskt. Den menniska, som verkar fröet till en annan menniska, är ej numeriskt identisk med denna menniska, endast till arten[2]). Derför kan endast analogivis den verkande orsaken sägas vara det verkliga i anseende till sitt objekt såsom det möjliga: de öfre stjernsfererne i förhållande till de lägre[3]), det manliga till det kvinliga[4]) o. s. v. — Sammanfattas nu det resultat, till hvilket undersökningen kommit i afseende på »verkligheten», är denna *å ena sidan* det allmänna artbegreppet, som på grund deraf, att det innehåller materiella bestämningar — köttets artbegrepp är den sammansättning, som finnes mellan dess materiella delar — fordrar en närmare bestämdhet i det individuella tinget och således icke är det rent allmänna, *å andra sidan* detta särskilda ting, som icke är till alla sina delar ett särskildt, utan hvars bestämdhet är en allmän nemligen formbestämdheten: det särskilda köttets bestämdhet är den sammansättning, som är gemensam för allt kött. Det verkliga är således såväl det allmänna som det enskilda, hvilka slå öfver i och förutsätta hvarandra.

Till ytterligare belysning af detta förhållande torde det vara skäl att undersöka det organ, hvarmed menniskan uppfattar det verkliga särskilda tinget: varseblifningen[5]). Denna definieras af Aristoteles såsom det, som är skickligt att upptaga de sinliga formerna (»*τὰ αἰσθητὰ εἴδη*») utan materialet[6]).

1) Met. IX, 8 § 15. 2) § 15.
3) De Cœlo IV, 4. 310, b, 14. 4) Gen. An. II. 1. 372, a, 3.
5) De An. II, 5, 417, b, 22. Jmfr Anal. post. I, 2, 71, b, 33; Anal. pr. I, 27. 43, a. 27; Met. VII, 15 § 3.
6) De An. II, 12, 424, a, 17.

Orsaken, hvarför växterna icke ha varseblifning, är just att söka deri, att de icke ega någon princip för upptagande af de sinliga tingens former utan stoff[1]). Varseblifningen såsom sådan är af två slag[2]): den ena om det, som är eget för hvarje sinne, den andra om det, som är gemensamt för alla. Genom seendet förnimmes färg o. s. v., men genom den gemensamma varseblifningen rörelse, tal, o. s. v., hvilka ej tillhöra ett särskildt sinne. I båda fallen skiljer varseblifningen det sinliga substratets differenser, å ena sidan synen svart och hvitt, å andra det gemensamma sinnet det hvita och det söta[3]). Ur detta referat torde otvetydigt framgå, att varseblifningen har till föremål den ofvan omnämnda formbestämdheten, till och med samma uttryck förekomma, *εἶδος* och *διαφορά*. Men enligt den föregående framställningen framträdde formbestämdheten eller det verkliga dels såsom det allmänna, men med sinliga bestämningar behäftade, dels såsom det särskilda, genom hvilket detta allmänna är närmare bestämdt. Rigtigheten af denna uppfattning bekräftas genom det förhållande, att varseblifningen i sig innehåller dessa två sidor. Å ena sidan går nemligen varseblifningen, så vidt den ej blott tänkes såsom en kraft att verka, utan äfven såsom verkande, på formbestämdheten såsom ett enskildt[4]). Således är det hvita, som uppfattas genom synen alltid ett *särskildt* hvitt. Å andra sidan säges varseblifningen (*ἡ αἴσθησις*) i motsats mot det aktuella varse-

1) 424, a, 32. 2) II, 6 i början; jmfr III, 1. 425, a, 27.
3) III, 2. 426, b, 8 ff.
4) Phys. I, 1. 184, a, 15 ff. Från det allmänna bör man i varseblifningen fortgå till det särskilda. Att det här är fråga om det sinligt allmänna, ej det logiskt allmänna, framhåller Zeller sid. 197, 2. »Det är det hela, som i sig innefattar sina elementer och principer, ännu oåtskilda för oss». Jmfr Heyder s. 164. Detta allmänna har således ej att skaffa med det logiskt allmänna, hvilket står i ett helt annat förhållande till det enskilda; jmfr Met. XIII, 10 § 7.

blifvandet ha till innehåll en allmän beskaffenhet[1]). Detta förklaras genom parallelställe[2]) så, att det aktuella varseblifvandet, betraktadt såsom verksamhet, går på det särskilda utan att jemföra detta med annat. Varseblifningen deremot såsom det konstanta resultatet af varseblifvandet har till innehåll det särskilda såsom representerande ett allmänt. När den fulla varseblifningen framträder, rigtar den sig på det allmänna, men i det särskilda. Man varseblifver en viss bestämd menniska, men fattar henne såsom egande till bestämning den allmänna menskligheten (in abstrakto). Den fulländade varseblifningen har till innehåll på samma gång det allmänna som det enskilda; den ser det förra i det senare. Detta allmänna är »det första allmänna». Ett särdeles uttrycksfullt exempel på en dylik varseblifning är det, som förekommer i Nic. Eth.[3]). Det talas der om en varseblifning, som icke är af det (för ett sinne) särskilda, utan en sådan, som säger att »det yttersta i matematiken är triangeln» d. v. s. att triangeln icke vidare låter sönderdela sig i figurer med mindre sidoantal. Enligt detta exempel skulle man genom varseblifningen intuitivt i den särskilda triangeln se dess allmänna egenskaper. Vi återkomma till detta ställe längre fram[4]). — Dermed är undersökningen om formen så-

---

[1]) Anal. post. I, 31. 87, b, 28.

[2]) Anal. post. II, 19. 100, a, 15 ff. Med afseende å förklaringen af detta ställe jmfr Heyder sid. 166; Zeller sid. 198, not 6. Aristoteles är genom sin lära om »det första allmänna» en föregångare till Lotzes lära om »das erste Allgemeine», hvilket har en liknande betydelse.

[3]) VI, 8. 1141, b, 27: jmfr Zeller 654, not 1.

[4]) Om varseblifningens föremål enligt Zeller, se sid. 198. Enligt honom är varseblifningen icke om ett »detta», utan om en allmän beskaffenhet i ett visst ting. Rättare torde väl vara att säga, att den har till innehåll från en synpunkt ett »detta», nemligen såsom aktuel verksamhet, men från en annan en allmän beskaffenhet i det särskilda, nemligen såsom resultat af en verksamhet.

som det verkliga bragt till slut. Det har visat sig, att den är såväl det allmänna som det särskilda, och att ingendera af dessa sidor finnas åtskilda hvar för sig. Återstår nu undersökningen af materien såsom verklighetens andra sida.

Sedan Aristoteles (i den 8:de boken) framstält det aktuella såsom »sista differensen» i tingen och dermed förklarat, att formen är aldrig verklig såsom det rent allmänna och nödvändiga, utan alltid förknippad med sinlig bestämdhet, öfvergår han till att visa, att för en sådan form ej materien kan vara likgiltig. »Det är uppenbart af detta, att verkligheten är en för ett stoff, en för ett annat, ty för somligt sammansättning, för annat blandning, för annat (stoff) något annat af det sagda»[1]). Derför, fortsätter Aristoteles, är stoffet af vigt vid bestämmandet af ett tings begrepp. Då formen kommer att innehålla det allmänna för ett sinligt, är det tydligt, att det förra blir bestämdt af det senares beskaffenhet. Materien representerar nemligen det möjliga i förhållande till formen såsom det verkliga. Ett sådant möjligt är nödvändigt, ty formen, emedan den ej är ren form, fordrar, såsom förut blifvit visadt, en närmare sinlig bestämdhet. Det, som gifver denna närmare bestämdhet, är den »särskilda materien». Om det också finnes ett första stoff, hvarur allt blifver, så gifves det dock ett, som är eget för hvart och ett. »Man kan ej göra en såg af ull eller ved»[2]). Detta närmaste stoff kallas på ett annat ställe »det yttersta stoffet» i motsats mot det första[3]). Dermed har Aristoteles betydligt modifierat sitt begrepp om materien; under det att den förut betydde det i sig bestämningslösa, mot formen rent motsatta, betecknar den nu en viss bestämd möjlighet och är endast gradskild från formen. Ännu starkare framträder detta förhållande, om Aristoteles kallar

---

[1]) Met. VIII, 2. § 14. [2]) Met. VIII, 4 i början.
[3]) VIII, 6. § 19.

möjligheten för en princip för förändring[1]) och på ett annat ställe bilägger materien längtan efter det gudomliga och goda och eftersträfvanvärda[2]). Det mest karakteristiska uttryck för Aristoteles frontförändring är, att materien icke vidare är *logisk*, utan *real* möjlighet[3]). Samma synpunkt är rådande, när han framhåller materien såsom naturnödvändighetens grund i motsats till begreppet såsom grund till det ändamålsenliga och goda[4]). Dock är naturligt, att äfven nu materien från en synpunkt är det i sig bestämningslösa, men för bestämning mottagliga. Den betecknar då tillfälligheten såsom sådan, hvilken ligger deri, att det, som är möjligt att vara, också är möjligt att icke vara. Det verkliga säges vara bättre än det möjliga, derför att det senare kan upptaga motsatta bestämningar[5]). Dock är det obestridligt, såsom Zeller[6]) och Hertling[7]) framhålla, att materien såsom grund till naturnödvändighet, såsom en real möjlighet o. s. v., ej kan vara det i sig fullkomligt bestämningslösa, utan den måste ega något för sig egendomligt. Men ej nog härmed: materien, som förut sades icke kunna vara substans, ty den var ej ett bestämdt detta, måste såsom utgörande ett *visst bestämdt* material vara substans[8]). Husets substrat äro vissa bestämda tegel och stenar. Detta substrat är af så stor betydelse, att det verkliga huset blifver ett särskildt hus just derigenom. I det föregående har uppvisats, att formen i sig sjelf är det allmänna, men ej eger verklighet såsom det rent allmänna, utan alltid fordrar en närmare tillfällig bestämdhet. Det är denna tillfälliga närmare bestämdhet, hvarigenom formen öfvergår till att vara ett särskildt ting, som materien ger åt densamma. Från denna synpunkt kan materien sägas vara

[1]) IX, 1. § 7. [2]) Phys. I, 9.
[3]) Jmfr Zeller, sid. 349.
[4]) Phys. II, 9 i början; Gen. et Corr. II, 9, 335, b, 24.
[5]) Met. IX, 9. [6]) Sid. 344. [7]) Sid. 72 ff.
[8]) Met. IX, 7 § 15.

principium individuationis. Materien upphöjes genom det allmänna begreppet, som i sin ordning erhåller en särskild bestämdhet. — Detta belyses närmare genom angifvande af de fyra principerna för all verklighet, som Aristoteles uppräknar. Dessa äro formalorsaken — begreppet —, ändamålsorsaken, den verkande orsaken och materialorsaken[1]). Ändamålet är det verkliga i förhållande till det möjliga[2]); men det verkliga är dels det allmänna begreppet, dels det särskilda tinget; derför sammanfaller understundom ändamålsorsaken med formalorsaken[3]). Den verkande orsaken är det verkliga tinget, visserligen ej numeriskt identiskt med det verkliga ting, som framkommer såsom produkt, men dock till arten, och derför kan äfven denna orsak sammanfalla med formalorsaken. Det synes häraf, att Aristoteles på ena sidan sätter det verkliga fattadt dels såsom det allmänna dels såsom det särskilda tinget, på den andra materien eller det möjliga. Aristoteles realprinciper kunna också så uttryckas, att det särskilda verkliga tinget är en produkt af å ena sidan den allmänna formen, å andra den särskilda materien. Men materien såsom ett bestämdt detta måste också ega sin verklighet genom formbestämdhet, liksom det verkliga särskilda tinget kommer att såsom i sig innehållande tillfälliga bestämningar vara materia åt en annan form. Ett och samma ting kan derför i det ena afseendet vara att betrakta såsom stoff, i det andra såsom form; i det förra såsom möjligt, i det senare såsom verkligt[4]).

Särskildt belysande för den rätta uppfattningen af förhållandet mellan form och materia är undersökningen af själens och kroppens inbördes förhållande. Aristoteles utgår dervid från det faktum, att det finnes lefvande naturliga kroppar, och frågar, hvad lifvets princip är. Kroppen sjelf

[1]) Met. V, 2; Phys. II, 3. 194 b, 23. [2]) Met. IX, 8. § 15.
[3]) Met VIII, 4. § 8; Gen. An. 15, a, 4. [4]) Zeller, sid. 325.

kan det icke vara, ty han *har* icke ett substrat, utan är sjelft substrat. Således måste själen vara den princip hvarigenom substratet kan sägas vara lefvande. Aristoteles definierar derför själen såsom form för en naturlig kropp, som till möjlighet har lif[1]). Men form är, såsom har blifvit uppvisadt, det samma som väsensbegreppet. Derför säges själen vara en på ett visst sätt beskaffad kropps väsensbegrepp. Den står i samma förhållande till kroppen som yxans begrepp till yxan, eller den är substansen enligt begreppet[2]). Men å andra sidan kan den ej definieras utan kroppen[3]) den är nemligen formen för en på ett visst sätt beskaffad kropp, ej en kropp hvilken som helst, utan en naturlig kropp, som har princip för rörelse och hvila i sig sjelf[4]), eller, som det heter på ett annat ställe, för en organisk kropp[5]). Själen kan ej tänkas skild från kroppen, den är ej sjelf kropp, men ej utan kropp, ja, den kan ej ens tänkas utan en på ett visst sätt beskaffad kropp[6]). Af allt detta synes, att själen ej är ett rent begrepp, utan ett begrepp, som är behäftadt med sinliga bestämningar. Detta öfverensstämmer med, hvad som förut blifvit uppvisadt, att den rena formen såsom sådan ej är verklig. Vidare bestämmes själen såsom en organisk kropps första entelechi[7]). Detta senare uttryck unvändes af Aristoteles vanligen i

---

1) De An. II, 1. 412, a, 16. 2) De An. II, 1. 412, b, 10.

3) Jmfr Brentano, Die Psychologi des Aristoteles, sid. 56.

4) De An. II, 1. 412, b, 15. 5) 412, a, 28.

6) De An. II, 2. 414, a, 19; I, 3. 407, b, 13. Då Hertling här vill dra den slutsatsen, att själen är en individuel form, (Mat. und Form, sid. 57, not 4) förbiser han, att det är fråga om endast ett visst bestämdt slag af kroppar, såsom synes af parallelstället, (414, a, 19); själen fordrar en på ett visst sätt beskaffad kropp, ej denna särskilda kropp. Att aktualiteten fordrar ett »för den eget stoff», innebär endast, att stoffet skall vara »yttersta stoff», ej »första stoff». Jmfr Met. VIII, 4 i början. »Byggnadskonsten kan ej begagna sig af flöjt.» Jmfr Zeller, 340, not 6.

7) De An. II, 1. 412, a, 27,

samma betydelse, som ἐνέργεια, aktualitet[1]). Här är liktydigheten alldeles klar. Det har i det föregående blifvit uppvisadt, att aktualiteten från en sida är väsensbegreppet. Om nu själen är kroppens väsensbegrepp, följer deraf, att den är dess aktualitet. Hvad angår uttrycket »första» entelechi, framgår dess betydelse otvetydigt ur texten[2]). Entelechi säges något vara på två sätt. Antingen kan det vara entelechi såsom vetande eller såsom det aktuela betraktandet d. v. s. såsom förmåga af verksamhet eller såsom verksamhet. Att detta är meningen med det valda exemplet, har Trendelenburg[3]) till full evidens ådagalagt. Själen måste sägas vara entelechi i den första betydelsen, ty den finnes äfven, om det lefvande väsendet är fullkomligt overksamt såsom i sömnen. Derför kommer äfven själen att från en viss synpunkt vara en δύναμις, en kraft[4]). Det är då tydligt, att δύναμις i en annan och högre betydelse är möjlighet, än när det motsattes aktualiteten såsom dess materia. Det betyder här en möjlighet, som öfvergår till verklighet af sig sjelft, så vidt intet hinder förefinnes[5]). Vidare säges

---

1) Jmfr Trendelenburg. De An. s. 242 ff.; Bonitz, Ind. Ar. 253, b, 46 ff.; Zeller, 350, 1; Schwegler. Arist. Met. IV, 173 f.

2) De An. 412, a, 22.

3) De An. sid. 256 ff. Sid. 258 framhålles svårigheten vid den konsekvensen, att det potentiella vetandet kommer att vara den *första* entelechin, då ju det aktuella eljest säges vara föregående det potentiella till begreppet och substansen och i viss mening till tiden, Met. IX, 8 i början. »Itaque scientia non tam ea est, quam velut thesaurum congestum memoriæ mandaveris, sed potius *sciendi facultas*, qua contemplantes agimus». Jmfr De An. I, 4. 408, b, 13: »Måhända är det bättre att icke säga, att själen förbarmar sig eller lär sig eller tänker, utan menniskan genom själen. Men detta icke som om rörelsen vore i själen, utan stundom komme *från* den, stundom *till* den.»

4) De An. II, 4. 415, a, 23; II, 3. 414, a, 31; »vi hafva sagt krafter vara det närande, varseblifvande» o. s. v.

5) De An. III, 4. 429, b, 8; II, 5. 417, b, 14 och 2: »lidande säges på två sätt, antingen en förstöring af det motsatta eller ett bevarande af det möjliga.» Möjligheten undergår i det senare fallet ingen egentlig förändring, såsom när materien ombildas. Jmfr Phys. VIII, 4. 255, a, 21.

själen vara kroppens ändamål [1]). Huru den kan sägas vara detta, framgår ur den föregående undersökningen, enligt hvilken ett tings begrepp är dess ändamål. Slutligen säges själen vara sjelfva lifsprincipen i kroppen [2]), hvilken bestämning också följer ur dess egenskap att vara kroppens väsensbegrepp. Af alla dessa bestämningar följer, hvad som ofvan blifvit vidrördt, att själen icke är skild från kroppen såsom ett annat ting, så att det lefvande väsendet vore en *sammansättning* af själ och kropp, utan själen är kroppens realgrund [3]) eller det, hvarigenom kroppen är ett visst ting [4]). Om nu resultatet af undersökningen sammanfattas, synes, att själen är den organiska kroppens begrepp, aktualitet, ändamål och princip. Den organiska kroppen är själens egendomliga materia. Såsom begrepp af en viss kropp har själen tillfälliga och sinliga bestämningar, är ej ren form och finnes derför endast i det *särskilda* materiella, i en *särskild* kropp, hvarigenom begreppet erhåller en *särskild* närmare tillfällig bestämdhet; det lefvande, verkande väsendet är det fullt verkliga, och själen är endast den första entelechin d. v. s. en möjlighet. Således bekräftas här det förut uppvisade, att verkligheten af Aristoteles tages i två betydelser: begreppet — som kallas första entelechi — och det verkliga särskilda tinget. För hvarje bestämning, som detta särskilda ting har, ligger formbestämdheten till grund. Själen är orsaken till all bestämdhet, som det lefvandet väsendet har. »Für den Leib abgesehen von ihr bleibt nichts übrig als der Gedanke des möglichen Andersseins» [5]). Det allmänna bestämmer fullkomligt det individuella. Då infinner sig den svårigheten, att det individuella, hvari det allmänna

[1]) De An. II, 4. 415, b, 15; Part. An. I, 5, 645, b, 14.
[2]) De An. II, 2. 414, a, 12. [3]) De An. II, 4. 415, b, 7.
[4]) II, 1. 412, b, 8.
[5]) Hertling, Mat. und Form, sid. 129.

är verkligt, är tillfälligt och har sin grund i materien. Denna synes derför vara det egentligt reala, som gifver åt det allmänna dess verklighet. Derför förekomma hos Aristoteles ställen, som gifva vid handen, att det är kroppen, som är det reala. Så blir menniskans förståndighet härledd från hennes tunna och kalla blod [1]). Detta utmynnar onekligen i en »dialektik» [2]). Än synes det allmänna och nödvändiga, än det särskilda och tillfälliga vara det verkliga. Hvad är då kärnan i denna »dialektik»? Svaret är redan gifvet genom den föregående undersökningen. Det allmänna är icke aktualitet, för så vidt det icke är ett sinligt begrepp, således i viss mån tillfälligt och särskildt. Själen är ej verklig utan såsom begreppet om en på ett visst sätt beskaffad kropp. Men deraf följer, att begreppet gifver sig en närmare bestämdhet. Själen skapar sig en kropp såsom sin tillfälliga materia. I denna är själen verklig. Men det är att märka, att begreppet bestämmer sig tillfälligt. Det är för begreppet hvit tillfälligt, att det har bestämdheten att vara just detta hvita. Det, som bestämmer tillfälligt, kan icke vara begreppet sjelft, utan något yttre. Kroppen är yttre i förhållande till själen och bestämmer denna tillfälligt. Dialektikens kärna är således, att det allmänna gifver sig sjelf en tillfällig bestämdhet. Det gifver sig en närmare bestämdhet, som är något för det sjelft yttre. Själen gifver sig kroppen, på det att denne må bestämma henne tillfälligt.

En belysande framställning af detta förhållande gifves i Aristoteles lära om varseblifningens genesis. Varseblifningen uppstår genom ett intryck utifrån. Väsendet, som är i stånd att varseblifva, är det möjliga i förhållande till det, som varseblifves, såsom det verkliga. Deraf följer, att det

[1]) Part. An. II, 4. 641, a, 12. [2]) Zeller, sid. 489, 2.

varseblifvande väsendet på något sätt lider och emottager en förändring. Det är olika med det, som varseblifves, men göres lika med det[1]). Men nu innehåller *τὸ αἰσθητικόν* tvenne sidor: den ena själen — den första entelechin —, den andra kroppen, som till möjlighet har lif, har varseblifning. Hvilkendera af dessa sidor är det, som emottager intrycket och förändras till likhet med det, som varseblifves? Tydligen kroppen; ett sådant lidande är »någon förstöring utaf det motsatta»[2]) eller »en förändring till motsatt tillstånd» (*στερητικὴ διάθεσις*)[3]). Men endast det materiella kan undergå en sådan förändring[4]). Undergår då själen icke något lidande eller någon förändring? Vid besvarandet af denna fråga återkommer Aristoteles till det förut berörda exemplet. Själen förändras endast såsom, när den, som eger vetande, öfvergår till att betrakta något, till skilnad från den, som öfvergår från okunnighet till insigt. I det förra fallet sker aktualisationen genom fullkomlig sjelfverksamhet af den, som potentialiteter eger vetandet, i det senare fallet endast genom en utifrån verkad förändring af det potentiella, eller: i förra fallet genom »ett bevarande af det möjliga genom det verkliga och lika», i senare en förstöring genom det motsatta[5]). Den varseblifvande själens verksamhet består enligt denna framställning i ett blott och bart aktualiserande af dess potentiella innehåll[6]). Derför upptages icke det sin-

[1]) De An. II, 5. 418, a, 2. [2]) De An. II, 5. 417, b, 2.

[3]) 417, b. 15.

[4]) Jmfr Brentano, Die Psychologi des Arist. sid. 80.

[5]) De An. 417, a, 21. Aristoteles har antingen sjelf begått en inadvertens eller är texten att ändra, då han längre ned 417, b, 12 tyckes hänföra inhemtandet af vetande till det förra slaget af förändring, oaktadt han ofvan förklarat, att den, som lär sig, öfvergår från *motsatt* tillstånd. Hufvudmeningen är emellertid alldeles klar.

[6]) *Εἰς αὑτὸ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν* p. a. s. 417, b, 6. Detta säges visserligen om öfvergången från det potentiella till det aktuella vetandet, men undersökningen af varseblifningen utföres genom jemförelse med denna öfvergång.

liga stoffet, ty detta kan icke potentialiter finnas i själen, utan endast dess former[1]). Varseblifningen säges vara på något sätt de varseblifna tingen; »men det är nödvändigt, att den är antingen de sjelfva eller deras former, men de sjelfva kan den icke vara, ty icke är stenen i själen, men dess form»[2]). *Τὰ αἰςθητὰ εἴδη* finnas potentialiter i själen. Det varseblifnas aktualitet är den samma som varseblifningens, men »varat är icke det samma»[3]). När derför själen öfvergår till aktualitet, så är detta icke någon rörelse, hvilken är en ofullkomlig aktualisation, som icke har sitt ändamål i sig sjelf, utan utom sig sjelf[4]). Själen »lider icke eller förändras, derför är detta (aktualisationen) en från rörelsen skild art, ty rörelsen var det ofullkomligas (det, som icke har sig sjelft till ändamål) aktualisation, men den absoluta energien är en annan nemligen det fullkomligas»[5]) (det, som har ändamål i sig sjelft). Själen såsom verksam i varseblifningen har sig sjelf till ändamål. Sammanfattas det sagda, synes, att själen bestämmer sig sjelf genom sig sjelf och för sig sjelf till varseblifning. Det allmänna bestämmer sig till det individuella. Men häremot står det förut anmärkta, att det varseblifvande väsendet är verksamt derigenom, att det yttre inverkar på det samma. Själen synes då verksam endast, för så vidt kroppen lider inverkan. Varseblifningen skiljer sig från det vetenskapliga betraktandet derigenom, att den förutsätter ett yttre, som verkar[6]). Det är visserligen sant, att vi endast, om vi upptaga det kalla »objektive» (enligt medeltidsterminologi) i oss, sentera det, men det är lika visst, att, om vi icke träda i fysisk beröring

[1]) De An. II, 12 i början.

[2]) III, 8. 431, b, 28 ff. [3]) III, 2. 425, b, 25; jmfr 426, a, 15.

[4]) Met. IX, 6. § 11. [5]) De An. III, 7. 431, a, 5.

[6]) II, 5. 417, b, 19.

med det kalla, sentera vi det icke[1]. Sjelf sammanställer Aristoteles de båda synpunkterna så, att »den första förändringen — den, som rör det fysiska materialet, — blifver vid sjelfva födseln, men efter denna har själen varseblifvandet såsom vetande» — hvilket här betyder facultas sciendi i motsats mot det aktuela vetandet[2]. Såsom materielt och tillfälligt lider det varseblifvande väsendet, såsom första entelechi frambringar det sjelfverksamt den aktuella varseblifningen. Eller annorlunda uttryckt: den varseblifvande själen aktualiserar sig sjelf så, att den förnimmer sinliga former; men såsom sinliga och tillfälliga ha dessa sin grund i det yttre och materiella. Själen emottager intryck, men aktualiserar dessa sjelfverksamt[3]. Här återfinna vi således den ofvannämnda dialektiken: Å ena sidan synes själen innehålla hvarje särskild bestämdhet hos det lefvande väsendet; å andra sidan erhåller den sin närmare bestämdhet genom det materiella.

Nu torde den aristoteliska ståndpunkten vara tydlig och klar. Det har visat sig, att det verkliga enligt Aristoteles är såväl det allmänna som det särskilda, i hvilket senare det allmänna bestämmer sig närmare. Materien gifver det allmänna dess närmare tillfälliga bestämdhet, men får å sin sida genom det allmänna verklighet. Till förtydligande af förhållandet mellan form och materia har själens

---

[1]) Brentano, Die Psychol. des Arist. sid. 80, har ensidigt betonat den förra sidan.

[2]) De An. II, 5. 417, b, 16.

[3]) Zeller p. a. s. är sväfvande i denna fråga, men i sjelfva verket har han framhållit båda sidorna: »denn wenn schon die sinnliche Wahrnehmung nicht einfach als ein leidentliches Aufnehmen des Gegebenen, sondern vielmehr als eine durch dasselbe veranlasste Thätigkeit zu betrachten ist» o. s. v. med hänvisning till De An. II, 5. 417, b, 2 (sid. 190) och »Die Wahrnehmung lässt sich daher ebensogut als ein Wirken und näher als ein Zusammenwirken des Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen betrachten» (sid. 335).

och kroppens inbördes förhållande blifvit undersökt. Det har visat sig, att kroppen från en sida har själen eller väsensbegreppet till sitt ändamål, och att den senare sjelfverksamt bestämmer sig i det särskilda, men att å andra sidan denna bestämdhet är tillfällig och för själen yttre — har sin grund i kroppen. Det lägre har till ändamål det högre, men detta är icke verkligt utan det lägre och tillfälliga. Det högre nödvändiga fordrar något tillfälligt, för hvilket det är ändamål. Aristoteles framhåller derför, att det finnes två sidor i naturen: ändamålsenlighet och naturnödvändighet[1]. Ingendera af dessa får förbises. Stundom kan samma sak behandlas från båda synpunkterna t. ex. menniskan har mycket tätt hår dels på grund af en naturnödvändighet dels för att det må skydda henne[2].

Det är nu skäl att med det vunna resultatet för ögonen undersöka, huruvida Aristoteles kan sägas ha löst de båda hufvudaporier, som han uppstält för sig nemligen de, som röra förhållandet mellan form och materia, det allmänna och det särskilda. Formen eller väsensbegreppet eller det allmänna kunde ej enligt dessa aporier vara det verkliga, ty det finnes endast såsom en bestämning hos det materiella. Men ej heller detta senare, ty då vore verkligheten okänbar. Har Aristoteles undgått denna svårighet genom den teleologi, som han enligt det föregående uppstält? Om man undersöker det första ledet i aporin, som framställer svårigheter mot formens och det allmännas verklighet, svarar Aristoteles härpå, att det materiella ting, i hvilket det allmänna är verkligt, har hvarje bestämdhet genom det allmänna. Kroppen är allt, hvad den är, genom själen. Således är det allmänna verkligt, ty det enskilda tinget är genom det allmänna.

---

[1]) Part. An. I, 1. 639, b, 21.

[2]) Part. An. II, 14. 658, b, 2; jmfr för öfrigt Zeller p. a. s. sid. 331 ff. och 487 ff.

Eller ock: det allmänna är verkligt, ty det är icke det rent allmänna, utan har alltid sinlig bestämdhet. Det allmänna är genom att i sig upptaga det särskilda. Ser man åter på den andra sidan af svårigheten, som förnekar det materiellas verklighet på grund af dess tillfällighet och okänbarhet, svarar Aristoteles derpå, att det icke är fullkomligt tillfälligt och ofattbart, utan är nödvändigt och kännbart genom att vara det, hvari det allmänna och nödvändiga närmare bestämmes. Aristoteles löser således svårigheten genom att upphäfva artskilnaden mellan form och materia, det allmänna och det enskilda. Formen och det allmänna äro verkliga, derigenom att den förra icke är ren form, det senare icke rent allmänt. Det materiella och enskilda är känbart, ty det är icke ren materia, icke rent af ett enskildt. Men detta försök till lösning af aporien har med sig stora svårigheter: Om det icke finnes något rent allmänt, finnes icke heller något nödvändigt, något, som är i och genom sig sjelft. Men huru kan då något öfverhufvud vara? Som bekant fordrade Aristoteles ett allmänt och nödvändigt af samma skäl som Plato, nemligen emedan rörelse vore omöjlig, om icke det funnes något oförgängligt och orördt[1]). Men hvad är här det orörda? Det allmänna kan det ej vara, ty det kan högst sägas vara relative orördt, ej absolute orördt, ty det kan icke vara utan det tillfälliga och vexlande. *Πάντα ϱεῖ.* Dock har härmed vunnits ett resultat, som är af vigt för den rätta uppfattningen af Aristoteles. Genom att framställa materien såsom endast till graden skild från formen blef Aristoteles filosofi en teleologi. Det behöfdes intet tredje, som förmedlade mellan dem båda, ty den senare var den förras ändamål och derför ock dess väsen. Plato, för hvilken fysiken eller naturfilosofin endast var en lämplig och förnuftig »lek»[2]), och all utsago om naturen endast var ett *εἰκὼς λόγος*[1]), kom aldrig till någon immanent teleologi[2]). Det är en hos Aristoteles ofta återkommande kritik af platonismen, att den icke uppvisat, *huru* idéerna kunna vara verldens grund och egentliga realitet, utan kommit att ställa tvenne verldar emot hvarandra, den ideella och den sinliga, hvilka tarfva en förmedling, *τρίτος ἄνθρωπος*[3]). Aristoteles anser sig deremot ha genom sin teleologi uppvisat, huru formen och materien äro ett, hvilket var omöjligt för Plato[4]). Men den teleologi, som Aristoteles uppställer, är, såsom visade sig, vacklande och utan halt. Den är vacklande från formens synpunkt, ty ingen form är ren, utan hvarje form har i sig något tillfälligt och förutsätter derför en högre form i det oändliga. Den är också vacklande från materiens synpunkt, ty hvarje materia innehåller något mot formen motsatt, hvarigenom den är tillfällig och kan såväl vara som icke vara. Om derför hvarje verklighet förutsätter materia, finnes möjlighet, att intet är. Dessa båda brister sammanhänga med hvarandra, ty om ingen ren form finnes, finnes ingen materia, som icke på något sätt är obestämd. Nu återstår att undersöka, huruvida Aristoteles insett dessa svårigheter och gjort försök att lösa dem.

¹) Met. III, 4. § 5. ²) Tim. 59, C.

C. Aristoteles lära om förnuftet.

α. Det gudomliga förnuftet.

Gränslösheten från formens eller verklighetens synpunkt framträder för honom i rörelsen. Rörelsen är ändamålets förverkligande — det möjligas aktualisering såsom möjligt[5]).

¹) Tim. 48, D.
²) Jmfr Zeller, Phil. der Griechen 4 Aufl. II, 1, sid. 768.
³) Met. VII, 13. § 15. ⁴) Met. VIII, 6. § 15; XII, 10. § 21.
⁵) Phys. III, 1, 201, a, 10; Met. XI, 9. § 5.

Hvarje rörelse förutsätter ett, som rör, verkligheten — och ett, som röres, — möjligheten[1]. Om nu hvarje verklighet i sin ordning är möjlighet och således sjelf röres, förer detta i det oändliga, men då finnes intet första, ty af det oändliga är intet först. Men finnes ingen första rörare, är rörelse sjelf omöjlig[2]. Allt hvad som rör, rör både något och genom något. Detta senare kan vara antingen det sjelft eller något annat. Menniskan kan röra antingen genom sig sjelf eller med något annat t. ex. en käpp. Men denna senare rörelse förutsätter alltid för sin möjlighet en »rörelse genom sig sjelf» »eller skall det gå i det oändliga»[3]. Det första rörande kan ej sjelft röras, ty det står för Aristoteles fast, att intet kan röra sig sjelf[4]. Således är det orörligt. Ej heller kan det röra per accidens, ty då skulle rörelsen kunna upphöra, men »det har förut[5]) blifvit uppvisadt, att rörelse alltid är»[6]. Det första rörande är således orördt och nödvändigt rörande. Dermed har nu Aristoteles brutit sig ut ur den ändlösa kedjan och fordrar en princip, som står höjd öfver det tillfälliga och vexlande, en verklighet, som är alltigenom verklighet, den orörde röraren. Vi återkomma till denna princip under den nu följande framställningen af Aristoteles försök att häfva den teleologiska verldsåskådningens brist från materiens synpunkt.

Denna dess brist framträder i materiens tillfällighet. Af denna följer, att rörelsen eller öfvergången från materia till form icke eger någon konstans. Det skulle kunna tänkas, att intet vore eller rördes, ty det, som kan vara, kan också underlåta att vara[7]. Men nu kan rörelsen hvarken

[1] Phys. VIII, 5, 257, b, 6. [2] 256, a. 17.
[3] VIII, 5 i början. [4] 257, b. 2.
[5] VIII, 1. — Det uppvisas här, att hvarje rörelse förutsätter en föregående och medför en efterföljande. Om rörelsens evighet vidare nedan. [6] c. 5.
[7] Met. XII, 6, § 6 och 8; III, 6, § 6 och 7.

uppstå eller förgås, ty det ledde till en regressus eller progressus in infinitum, således måste den vara beständig liksom tiden[1]. Men den kan icke vara beständig, utan att vara kontinuerlig (συνεχής)[2]. »Således är rörelsen kontinuerlig liksom äfven tiden»[3]. Den senare är nemligen kontinuerlig genom nuet, som sammanhåller det förflutna med det tillkommande. Men denna rörelsens och tidens fordrade kontinuitet är omöjlig, om det icke finnes någon annan rörelse än den, som är en öfvergång från materien till formen. Ty denna är alltid en rörelse från motsatt till motsatt. »Vi säga på detta sätt: det blifver en menniska bildad och en icke bildad bildad eller en icke bildad menniska bildad menniska». »Ty vi säga, att ett blifver af ett annat»[4]. Det måste således sökas en annan rörelse, som gör denna kontinuerlig, en rörelse, som är höjd öfver motsatserna. Nu förutsätter hvarje art af rörelse rörelse i rummet, hvilken rörelse har prioritet i förhållande till de andra[5]. Derför kan man betrakta denna såsom typ för all rörelse. Det gifves två slag af sådana rörelser: den raklinjiga och cirkelrörelsen Af dessa går den förra från motsatt till motsatt — från den ena ändpunkten till den motsatta —, den senare deremot är sammanhängande och fri från motsats[6]. Deraf kommer det sig, att Aristoteles anser den fordrade kontinuerliga rörelsen vara cirkelrörelse[7]. Den kropp, för hvilken en sådan rörelse är egen, kan icke vara uppkommen eller förgänglig eller föränderlig, ty allt sådant förutsätter motsats[8]. En sådan kropp finnes icke i vår verld. Deremot finner Aristoteles den i den himmelska verlden, i aethern, »en annan

[1] Met. XII, 6, § 2; Phys. VIII, 1. 251, b, 26.
[2] VIII, 6. 259, a, 15. [3] IV, 13 i början.
[4] Phys. I, 7. [5] Phys. VIII, 7.
[6] De Cœlo I, 2. [7] Met. XII, 6 § 3.
[8] De Cœlo I, 3. 270, a, 13.

kroppslig substans jemte de härvarande, gudomligare, stående framför dem alla»[1]). Så har då filosofen kommit att skilja mellan en förgänglig och en oförgänglig sinlig verld, en skilnad, som hos honom har sin grund i en fördom. Dock har det derjemte legat ett rent filosofiskt motiv till grund. Rörelsen fordrade nemligen för sin möjlighet kontinuitet, men en kontinuerlig rörelse finnes icke i vår verld, således måste det finnas en högre verld med en sådan rörelse, som är grund till rörelsen i vår verld. Den stora betydelse, som en dylik distinction har för Aristoteles, framgår deraf, att den förekommer i Metafysiken i samband med dess bevis för det absoluta förnuftets verklighet[2]). Vidare deraf, att han uppställer såsom en apori den frågan, om det förgängliga och oförgängliga hafva samma principer eller om de hafva olika. Det förra tyckes omöjligt, ty huru kan af samma principer blifva i det ena fallet något förgängligt, i det andra något oförgängligt? Det senare erbjuder ock svårighet; om deras olika principer äro de ena förgängliga, de andra oförgängliga, tyckas de förra principerna vara omöjliga »såväl, om man stannar vid dem, som om man går i det oändliga»[3]). Det är just denna senare svårighet, som drifver Aristoteles utöfver den »härvarande»[4]) sinliga verlden och till att söka en oförgänglig verld i stjernorna. Det är också bristen på distinction emellan det förgängliga och oförgängliga, som Aristoteles anser som en af hufvudbristerna i den föregående filosofin[5]). Slutligen framträder skarpt motsättningen mellan det förgängliga och det oförgängliga, då han anser dem vara skilda ej blott till arten, utan äfven till slägtet, hvilket innebär, att de aldrig förekomma tillsammans, utan hvarje ting är det ena eller det andra[6]). Alltnog: Aristoteles antager en oförgänglig verld med en evig rörelse derför, att det

[1]) De Cœlo I, 2, 269, a, 3. [2]) Met. XII, c. 6—10.
[3]) III, § 4, § 28. [4]) De Cœlo II, 12, 292, b, 1.
[5]) Met. XII, 10 § 13. [6]) Met. X, c. 10.

verkliga måste föregå det möjliga, ty utan det förra kan intet möjligt blifva verkligt[1]). — Men om det icke funnes mer än en oförgänglig rörelse, skulle vexlingen på jorden vara oförklarlig; derför finnes under »den första himlen, som alltid verkar på samma sätt»[2]), planetregionen, som verkar på olika sätt[3]), derigenom att den dels har en egen rörelse, dels är bestämd af den högre sferen; i sig har den alltid en likformig rörelse[4]). Vi konstatera nu såsom resultat, att Aristoteles på två sätt höjt sig öfver den teleologiska verldsåskådningen genom att antaga en ren verklighet, en orörd rörare och en kropp, hvars rörelse ej går från motsatt till motsatt, utan är kontinuerlig och likformig. Det återstår nu att närmare undersöka dessa båda högre vyer genom att sätta dem i ett inre sammanhang.

Detta sammanhang framträder deri, att Aristoteles sluter från den beständiga och kontinuerliga rörelsen till en orörd rörare och från den senare till den förra. Om rörelsen är kontinuerlig och likformig, måste det rörande vara ett och orördt, det förra, ty hvarje kontinuerlig rörelse är enhetlig, men »till *en* rörelse fordras *ett* rörande och ett rörligt,»[5]) det senare, ty en rörare, som sjelf rördes, skulle icke kunna framställa en kontinuerlig rörelse[6]). Om åter röraren är orörd, rör den med en kontinuerlig rörelse. »Det, som är orörligt, skall alltid röra med en och samma rörelse och alltid på samma sätt, enär den sjelf på intet sätt förändras i förhållande till det, som röres»[7]). Huru kan då det första rörande, oaktadt det är orördt, röra med en kontinuerlig rörelse? Svaret härpå fordrar en närmare undersökning af det första rörandes väsen.

[1]) Met. XII, 6 § 10. [2]) § 15. [3]) § 16.
[4]) § 17. Att hvarje stjernsfer bör sägas i sig sjelf ega en likformig rörelse, se Zeller p. a. s. sid. 454, n. 5. Jmfr dessutom De Cœlo c. 1 och 2 och De gen. et corr. II, 10, 336, a, 31.
[5]) Phys. VIII, 6. 259, a, 17. [6]) VIII, 6. 259, b, 22.
[7]) Phys. VIII, 6. 260, a, 3; jmfr Met. XII, 7 § 9.

Dess första bestämningar äro dess fullkomliga verklighet, oförgänglighet och substantialitet[1]). Vidare finnes ingen möjlighet till annorvara d. v. s. det är alltigenom nödvändigt[2]). Dessa bestämningar följa derur, att det är den rena form, som icke vidare kan vara materia, hvilken fordrades för att begränsa utvecklingen. Den är derför icke ett resultat af denna, utan i stället dess förutsättning. Då Speusippus och pytagoréerna antogo, att det fullkomliga ej var i början (af utvecklingen), utan i slutet, förbisågo de, att för all utveckling ett fulländadt måste ligga till grund, en menniska måste finnas före fröet[3]). Den rena verkligheten är såsom sådan det högsta ändamålet. »Det finnes nemligen ändamål i det orörda». »Ty tvåfaldigt är ändamålet, — det absoluta, som är ändamål i sig sjelft, och det relativa, som är ändamål endast för något — af hvilka det ena är, det andra icke är»[4]). Den är det i sig fullt verkliga ändamålet, hvilket allt annat sträfvar att förverkliga för sig sjelft. Men det måste också sägas, hvad denna verklighet är, hvad som konstituerar dess väsen. Den är, säger Aristoteles, tänkandet, som är i och för sig sjelft af det i och för sig sjelft bästa[5]). Hvarför finner då Aristoteles det

[1]) Met. XII, 7. § 2. [2]) p. a. s. § 10. [3]) § 19 och 20.

[4]) § 7. Att detta svåra ställe är rigtigt tolkadt, visar jemförelsen med parallelställen. De An. II, 4. 415, b, 2. »Ändamålet är af två slag: det, som är eftersträfvansvärdt i sig sjelft (τὸ οὗ ἕνεκα οὗ), och det, som är eftersträfvansvärdt för någon» (τὸ οὗ ἕνεκα ᾧ) (det förra fullkomligheten i sig sjelf, det senare ett väsendes fullkomnande. Simplicius De An. 130 b.); Phys. II, 2, 194, a, 35. Läkareverksamheten har till ändamål dels helsan i sig sjelf dels tillfrisknandet af den sjuke. Schwegler Arist. Met. IV, 263 har felaktigt hänfört gudomligheten till den senare kategorien; gudomligheten är det i sig goda, ej det relativt goda, jmfr Brentano Die Psychologi des Aristoteles sid. 241 och Eth. Eud. VII, 15. 1249, a, 21. På det senare stället säges gudomligheten vara det öfverordnade ändamålet och förnuftets förverkligande ändamålet för oss; jmfr. Zeller p. a. s. II, 2, 877.

[5]) Met. XII, 7, § 13.

högsta väsendet i tänkandet? Tydligen derför, att tänkandet i och för sig är den aktualitet, som är utan all möjlighet, all materia. Ett sådant tänkande finnes endast en liten tid[1]) eller någon gång[2]) hos menniskan. Det framträder i den omedelbara uppfattningen af väsensbegreppet, hvilken alltid är sann, och icke innebär någon öfvergång från det ena till det andra[3]) eller, såsom det heter på ett annat ställe, är ett omedelbart vidrörande[4]). Det, som bildar dess innehåll, är »så mycket, som är ren verklighet»[5]). Det är således icke ett godtyckligt valdt uttryck för den rena formen, att den säges vara tänkandet, utan Aristoteles går ut derifrån, att det menskliga tänkandet är i vissa momenter ren verklighet, och sluter deraf, att tänkandet i sig är den högsta verkligheten. Rigtigheten häraf inses deraf, att Aristoteles nämner förnuftet det gudomliga hos menniskan[6]) och teorin den högsta aktualiteten hos henne[7]). Alexander Aphrodisias går så långt, att han i sin kommentar till Aristoteles identifierar det menskliga förnuftet med det gudomliga[8]). Alltnog den rena formen eller den orörde röraren är tänkandet i och för sig. Deremot kan Aristoteles icke finna ren aktualitet i handlandet, ty den rättrådige behöfver någon, mot hvilken han kan göra rätt o. s. v.[9]). Derför frånsäger han gudomligheten handlande[10]). — Huru skall nu detta fattas, att gudomligheten (den rena formen) säges vara tänkandet? Är tänkandet endast bestämning hos ett substrat eller betecknar det såsom sådant väsendet? Svaret är en-

[1]) § 11. [2]) § 16.

[3]) De An. III, 6. 430, b, 27. [4]) Met. IX, 10. § 6.

[5]) § 9; jmfr. Anal. post. II, 10, 94, a, 9. Vi återkomma till förnuftet såsom det organ, hvarmed principerna uppfattas, nedan.

[6]) Eth. Nic. X, 7. 1177, b, 30. De Generatione Animalium II, 3. 736, b, 27.

[7]) Eth. Nic. X, 7, 1177, a. 19. [8]) De An. 139, b, ff.

[9]) Eth. Nic. X, 7, 1177, a, 30. [10]) c. 8. 1178, b, 8.

ligt Aristoteles principer gifvet på förhand. Om substratet vore något annat än aktualiteten eller tänkandet, kunde gudomligheten såsom tänkande icke vara full verklighet, utan den skulle då innehålla äfven en möjlighet. Dessutom säger Aristoteles sjelf härom: »förnuftet är på något sätt till möjligheten det tänkbara, men är intet aktuelt, förrän det tänker»[1]) och »förnuftet är det, som är i stånd att upptaga det tänkbara och substansen, men det verkar egande (anlaget) så, att den der verksamheten är mera något gudomligt än det gudomliga, som förnuftet synes ega (till anlaget)»[2]). Men om nu det gudomliga sensu eminenti är tänkandet såsom aktuelt, hvad har då detta tänkande till innehåll? Aristoteles svarar härpå: »förnuftet tänker sjelft sig sjelft genom att taga del i det tänkbara, ty tänkbart blifver det vidrörande och tänkande så, att det samma är förnuft och tänkbart»[3]). Dessutom innehåller det 9:de kapitlet XII boken af Metafysiken ett utförligt bevis derför, att tänkandet ej kan hafva något annat till innehåll än sig sjelft. Således kan det nu sägas, att den första rörarens eller formens väsen är tänkande af tänkandet[4]).

Huru kan nu gudomligheten såsom tänkandet röra verlden? För att besvara denna fråga är det skäl att först erinra om det ofvan sagda, att såsom orörd kan den icke röra med någon annan rörelse än med cirkelrörelsen, hvilket för Aristoteles är liktydigt med kontinuerlig rörelse (*κίνησις συνεχής*). Den rör derför omedelbart endast den första him-

[1]) De An. III, 4 429, b. 30.

[2]) Met. XII, 7, § 14, 15. Denna tolkning tyckes vara den rigtiga, då *ἐνεργεῖν* (verkande) och *ἔχειν* (egande till anlaget) på andra ställen förekomma i en liknande betydelse (se härom Krische Forschungen I, 279 Anm.). Zeller öfversätter sid. 367 n. 4 på ett annat sätt, men den mening, som framgår, är alldeles densamma.

[3]) 14. [4]) XII, 9, § 8.

len, men genom den det andra[1]). Derför kan frågan formuleras så: huru rör gudomligheten »den första himmelen»? »Den rör så: det, som är föremål för begärande och tänkande, rör utan att sjelft röras. Af dessa äro de förste de samma. Ty föremål för åstundan är det, som synes skönt, men för vilja det, som verkligen är skönt, men vi begära mera derför, att något tyckes oss skönt, än det tyckes derför, att vi begära. Tänkandet är princip »(d. v. s. det högre begärandet har sin grund i tänkandet). »Men förnuftet röres af det tänkbara, men tänkbar är den ena raden i sig sjelf» d. v. s. raden af det varande gent emot det icke varande i allmänhet af det fullkomliga gent emot det ofullkomliga[2]) »och i denna är substansen först, den enkla och fullt verkliga»[3]). »Den rör såsom efterlängtad, men genom det rörda rör den det andra»[4]). Innebörden af detta är, att den första röraren rör såsom tänkbar och derigenom föremål för begärande. Nu tillhör det tänkbara »den ena raden» d. v. s. det goda och i sig varande. Derutaf följer, att hvad, som röres, skulle falla inom den andra raden d. v. s. inom den motsatta kategorin: men om den absoluta och fullt verkliga substansen tillhör den ena kategorin, huru kan det öfverhufvud finnas något motsatt mot denna, huru kan något vara motsatt mot det, som är all verklighet, mot det absoluta förnuftet? I och för den rätta uppfattningen af Aristoteles lära om den rörelse, hvarmed gudomligheten rör verlden, är det nödvändigt att upptaga denna fråga till besvarande.

Man har att noga undersöka, hvad Aristoteles förstår med den andra kategorin (kategori brukas här såsom öfversättning af »*συστοιχία*», ej i den betydelse, hvari Aristoteles

[1]) XII, 7, § 7; c, 8, § 3; Phys. VIII, 10, 267, b, 5 ff; De Cœlo I, 9, 279. a, 16.

[2]) Se härom Zeller p. a. s. 373; Schwegler Met. IV sid. 260.

[3]) Met. XII, 7, § 3 ff. [4]) § 7.

brukar ordet kategori). Aristoteles säger detta sjelf tydligt: »den andra kategorins principer äro privativa,»[1]) beteckna en privation af det verkliga — den kategori, inom hvilken det absoluta förnuftet faller. Den andra kategorin är således intet i sig sjelf, utan är endast en negation af den högre kategorin. Öfver hufvud taget gäller det för Aristoteles såsom en grundsats, att all begreppsmotsats betecknar en privation eller med andra ord, att all artskilnad har sin grund i en gradskilnad. Rigtigheten häraf visar först och främst Aristoteles logiska metod. Den är såsom bekant demonstration[2]) och går från grund till följd. »Vi tro oss veta hvart och ett absolute, när vi tro oss känna grunden, hvarigenom föremålet är»[3]). Denna grund är medeltermen i slutledningen, »hvilken sökes i allt»[4]) och närmare bestämdt medeltermen i den första figuren[5]). Denna medelterm bestämmer det särskilda, som faller under densamma såsom dess följd. Deremot gifver indelningen såsom metod enligt Aristoteles icke vetande, derför att den icke anger grunden, utan lemnar denna obestämd[6]). Dermed har han betecknat, att det förhållande inom begreppen, som kan blifva föremål för vetande, är det mellan högre och lägre — grund och följd. Den motsats, som förekommer i logiken, är den, som eger rum mellan det subordinerade och det subordinerande — *ἐναντιότης* går upp i *στέρησις*. — Vidare visar sig rigtigheten af den förut omnämda grundsatsen i Aristoteles ontologi. Grundmotsatsen i denna är som bekant den mellan form och materia, verklighet och möjlighet. Materien skiljer sig från formen genom privationen[7]), men i sig sjelf

---

[1]) Met. XI, 9. § 15; IV, 2 § 26. [2]) Anal. Post. I, 2. 71, b, 17.

[3]) Anal. Post. I, 2 i början; jmfr I, 14, 79, a, 23; I, 24, 85, b, 25, ff; I, 31, 87, b, 37, ff; Met. I, 1 § 15.

[4]) Anal. Post. II, 2, 90, a, 5. [5]) II, 8, 93, a, 7.

[6]) II, 5. [7]) Phys. I, 7.

är den icke mot formen motsatt[1]). Att nu materien i vissa hänseenden kommer att vara till arten skild från formen, beror, såsom ofvan har blifvit visadt, derpå, att formen icke är ren, utan sjelf är tillfällig, men det väsendtliga och ursprungliga förhållandet är gradskilnad — formen är det verkliga, materien det möjliga. — Samma resultat framgår ur Aristoteles kunskapsteori. Det heter De An. III, 6, 430, b, 20: »Punkten och hvarje delning och det så odelbara tydliggöres såsom privationen, och samma förhållande råder med afseende å det andra, t. ex. huru man känner det onda eller det svarta, ty genom det motsatta känner man det. Men det bör till möjligheten vara det, som känner, förnuftet, och finnas i det. Men om det mot något icke finnes någon motsats[2]), känner detta sjelft sig sjelft och är aktualitet och för sig sjelft». Hvad innebär och betyder detta? Punkten och sådant som det svarta och onda kännas endast såsom privation, d. v. s. det kännes icke genom sig sjelft, utan endast genom det, hvars privation det är, dess motsats. »Privationens väsen är den motsatta substansen såsom helsa sjukdomens»[3]). Detta innebär tydligen ett sådant förhållande mellan motsatta, att det ena af dem är allt, hvad det är, genom sin motsats[4]). Det är således icke en koordination af motsatta begrepp, utan en subordination af det ena — det priverade — under det andra — det motsatta. Endast så är det möjligt, att »samma vetande finnes om motsatt»[5]). Men det bör till möjligheten vara det, som

---

[1]) p. a. s. 190, b, 34.

[2]) *εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν ἐναντίων.* De båda sista orden äro enligt Zeller s. 578 n. 2 att stryka.

[3]) Met. VII, 7, § 11.

[4]) Jmfr Trendelenburg. Geschichte der Kateg. s. 108 och De An. s. 418.

[5]) Met. XI, 3 § 10. »Enär det tillhör en och samma vetenskap att betrakta det motsatta, men hvart och ett af dem säges enl. privation» o. s. v.; jmfr Met. IV, 2, § 13 och III, 2, § 1.

känner, och finnas i det», heter det vidare. Genom detta är utsagdt, att det priverade är till möjligheten förnuftet sjelft. Förnuftet går sålunda icke genom kunskapen om det priverade utom sig sjelft, utan går endast från det högre, det verkliga, till det lägre, det möjliga. »Men», säger Aristoteles vidare, »om det mot något icke finnes något motsatt, känner detta (som icke har någon motsats) sjelft sig sjelft». Om vi uppstiga så långt, att vi komma till det, som icke har någon motsats d. v. s. icke är i något hänseende priveradt — ty hvad som är priveradt har alltid en motsats, nemligen det, som det är beröfvadt —, är detta förnuftet in actu. Härmed må jemföras ett parallelställe i Met.[1]), der det tydligt utsäges, att mot förnuftet finnes intet motsatt. Förnuftet och det högre i allmänhet är således motsatt mot det lägre, men detta icke mot det förra, ty det har intet annat innehåll än detta. — Således framgår såsom resultat ur Aristoteles logik, ontologi och kunskapsteori detta förhållande mellan motsatta begrepp, att det högre är realgrunden till det lägre, som sålunda endast är en privation af det högre. — Om vi nu återvända till den förut uppstälda frågan om förhållandet mellan det första rörande eller det absoluta förnuftet och det första rörda, stå i enlighet dermed dessa i förhållande af motsats endast så till vida, att det senare är en privation af det förra. Derför kallas det rörda ock sjelft förnuft. »Förnuftet röres af det tänkbara». Dess väsende är det absoluta förnuftet, af hvilket det sjelft är en privation. Om nu detta står fast, att det rörda är en förnuftig, om ock ej fullkomlig verklighet, är det tydligt, att dess verksamhet är sjelfverksamhet, så att det icke röres af något yttre, utan röres endast genom att tänka och derför begära

[1]) »För de andra är det nödvändigt, att det finnes något motsatt mot visheten och det värdefullaste vetandet, men för oss icke, ty icke finnes det någon motsats mot det första». XII, 10 § 16.

det absoluta förnuftet d. v. s. tänka och begära sitt eget väsen. Å andra sidan rör det absoluta förnuftet icke såsom en yttre princip, utan såsom en rent inre d. v. s. såsom ändamål. Det är omöjligt att gifva någon förklaring af denna Aristoteles lära om den första rörelsen utan att, såsom här blifvit gjordt, hänvisa till hans uppfattning af motsatsens väsen. Deraf framgår, att det rörda till sitt väsen är förnuftigt, och att det derför icke står i något yttre förhållande till det absoluta förnuftet.

Såsom förut nämdes, är det första rörda den »första himlen». Nu finnas ock derjemte andra sferer nemligen planetsfererna[1]). Aristoteles uppkastar derför den frågan, om icke äfven dessa fordra en orörd rörare, och kommer till till det resultatet, att det är nödvändigt, att för hvarje oförgänglig och likartad rörelse antages en orörd rörare[2]). De orörda substanserna finnas enligt samma ordning som stjernornas rörelser[3]): en är den första, en den andra o. s. v. Allesamman äro liksom den förste gudar[4]). De äro således alla förnuftiga, men i hvad förhållande de stå till den första röraren, har ej Aristoteles uttalat. Säkert är dock, att de ej, såsom Brentano[5]) lär, äro framgångna ur denne, ty de äro hvar för sig sjelfständiga och eviga substanser, som bilda ändamålet för hvar sin rörelse[6]). Å andra sidan kunna de visserligen ej sägas vara utom det absoluta förnuftet, utan äro under det underordnade, ty eljest skulle det finnas mer än en himmel, hvilket Aristoteles bestrider[7]). Detta bevisas äfven deraf, att planetsferens rörelse står i beroende af den första himmelens, hvilket förutsätter ett subordinationsförhållande med afseende å de rörande. Allt nog, förhållandet mellan det rörande och det rörda, mellan förnuftet

[1]) Se ofvan sid. 41. [2]) Met. XII, 8. § 4. [3]) § 7.
[4]) § 26. [5]) Die Psychologi des Arist. sid. 196.
[6]) Met. p. a. s. § 19. [7]) § 23 f.

och sferen, är det, att den senare har sitt väsen i det förra och är allt, hvad den är, i det, så att den är verksam genom att tänka och begära förnuftet såsom sitt ändamål.

Men huru kan då stjernsferen sägas vara ett förnuftigt väsen? För att besvara denna fråga bör undersökas, i hvad hänseende den samma enligt Aristoteles kan sägas ega en materia. Först må konstateras, att stjernsferens element eller etern af Aristoteles upprepade gånger kallas en kropp[1]). Det kan således ej vara tal om något rent immateriellt såsom det absoluta förnuftet. Med afseende å beskaffenheten af den materia, som förefinnes, uttalar sig dock Aristoteles ej så klart. Det vanligaste är dock, att han tillskrifver den himmelska kroppen en materia i det hänseendet, att den har möjlighet till annorvara genom att kunna röras till ett annat ställe[2]). Deremot säges den sakna en materia såsom substrat för uppkomst och förgängelse[3]). Detta uttryckes ock så, att den säges sakna en substantiel materia[4]). Den är nemligen oblifven, oförgänglig, utan tillväxt, oföränderlig[5]). Af detta framgår tydligt, att dess rörelse icke är en öfvergång från möjlighet till verklighet d. v. s. en utveckling, ty denna förutsätter ett blifvande eller förgående af något; den är icke i ett enda moment ren möjlighet (*ἁπλῶς δυνάμει*), utan verkar alltid. Den är, såsom Aristoteles uttrycker det, rörd, icke rörelse, ty det senare betecknar mera en möjlighet, det förra mera en aktualitet[6]). Derför är den höjd öfver all utveckling och är till sitt *väsen* oföränderlig. Dess föränderlighet och den rörelse, den eger, träffa icke substansen, utan äro underordnade denna. Den gudomliga kroppens substans är förnuftet, dess materialitet dess rörlighet.

[1]) Bonitz, Ind. Arist. 742, a. 43—60.
[2]) Met. IX, 8. § 33; XII, 2. § 7; VIII, 4. § 11.
[3]) VIII, 1. § 15. [4]) Met. IX, 8. §§ 30, 31.
[5]) De Cœlo, I, 3. 270, a, 13; Zeller, sid. 437 not 7.
[6]) Met. IX, 8. § 38.

Den senare är af den förra bestämd. Detta är i få ord Aristoteles mening med hans lära om stjernsfererna eller stjernorna såsom gudar[1]). Derigenom förstås nu, huru himmelen kan sägas vara till sitt väsen förnuft, oaktadt den är materiel. Det förhållande, som här förefinnes mellan form och materia, rörande och rördt, är sålunda ett annat än det ofvannämnda, som hör till den jordiska sferen, i hvilken materien är motsatt mot formen, som icke är verklig utan en materia. Här är formen — det absoluta förnuftet — fullkomligt verklig utan materia. Å andra sidan är materien icke något sjelfständigt gent emot formen, utan är endast genom den.

Emellertid är den lägre sfer, inom hvilken vexling af uppkomst och förgängelse förekommer, bestämd af den högre och himmelska, som förmedlar mellan den förste röraren och den jordiska sferen[2]). Dess vexling och oföränderlighet och motsatser ega sin grund i förhållanden inom den himmelska verlden, som, emedan den har en materia, låt vara en fullkomligt väsenslös, är grunden till tillfälligheten. På detta sätt är en af de stora aporierna löst nemligen den, som sväfvade mellan formens och materiens realitet — idealism och realism. I den jordiska sferen ingå dessa båda såsom motsatta momenter i ett helt, men de höra tillsammans i den högre himmelska så, att egentligen hvarje materia endast är en privation af den absoluta formen — förnuftet. Den motsägelse, som låg deri, att formen var endast en abstraktion, men ändock betecknade det verkliga i tinget, är löst

[1]) Hvilka af dessa som böra sägas vara besjälade, är ej alldeles klart ur de Aristoteliska skrifterna; jmfr Zeller II, 2, sid. 456.

[2]) Klart uttalar Aristoteles detta förmedlingsförhållande Phys. VIII, 6 i slutet. Det behöfves något, som rör, sjelft rördt, ty eljest skulle uppkomst och förgängelse vara omöjliga; »ty det, som är orördt, skall alltid röra på ett och samma sätt.» Jmfr dessutom Meteor. I, 2. 339, a, 21; Gen. et corr. II, 10.

genom hänvisande på den absoluta formen, som är ej ett allmänt begrepp, utan ett särskildt konkret väsen[1]), hvilken gifver den abstrakta formen dess verklighet. Den motsägelse, som låg deri, att materien trots dess oväsendtlighet var mot formen motsatt, löses genom hänvisande till den himmelska sferen, der materien var endast en privation af formen och egde all sin verklighet genom denna, så att den till sitt väsen var form. Om Zeller[2]) anser, att det är omöjligt att härleda jordelifvet från något så allmänt som stjernsferernas rörelse etc., på den grund, att hvarje särskildt ting måste ega sin bestämda form, förbiser han, att det på jorden icke finnes några rena former, utan hvarje form är mer eller mindre materiel och tillfällig, så att mångfalden af hvarandra korsande former har sin grund i tillfälligheten. Derför kan det konkreta, som finnes i dem, mycket väl ha sin grund i de rena formerna — de himmelska substanserna —, då deras oändliga mångfaldighet är materiel och beror på den himmelska sferens materia, hvilken såsom gränslös kan vara grunden till så många tillfälliga verkningar som helst[3]).

Emellertid förefinnas här stora svårigheter. Huru skall man fatta den förste rörarens tänkande? Såsom här blifvit framstäldt, tänker han endast sig sjelf, men huru kan då den ändliga verlden vara genom honom? Brandis[4]) anser och efter honom Brentano[5]) och Kym[6]), att gudomligheten i sig

[1]) Met. XII, 8. § 25. »Således är det första rörande orörda ett både till begreppet och numeriskt.»

[2]) Sid. 378.

[3]) Medeltidsfilosoferna, som utgingo från Aristoteles, utgingo från en liknande uppfattning af honom: Averroe, Epitome in libros Metafysicæ fol. 185 col. 1; Thomas ab Aqvino, Summa contra gentiles III, 24.

[4]) Gr. Röm. Phil. II, b, 575 f.

[5]) Die Psykologi des Aristoteles sid. 191—192

[6]) Metaphysische Untersuchungen, sid. 258.

sjelf tänker formerna. Zeller kritiserar detta[1]), enär det är omöjligt för det högsta väsendet att tänka det, som står så djupt under det. Detta är rigtigt, men då Zeller tillägger, att formerna ej kunna vara vid eller i något annat såsom tingens substanser, är detta förhastadt, för så vidt detta gäller de sinliga formerna, hvilka icke äro rena former och således aldrig rent sjelfständiga. I allmänhet taget kan härom sägas, att Aristoteles icke undersökt, huru gudomligheten kan tänka det ändliga, utan endast uppvisat, att all realitet, som finnes i sinneverlden, är innesluten i denna, så att intet är dess motsats. Deremot har han icke utifrån det oändliga sökt förklara det ändliga. Alltnog: det blir härigenom klart, hvarför Aristoteles i sina vetenskapliga förklaringar af det absoluta framför allt afser att höja detta öfver all ändlighet. Detta anser nu Aristoteles vara möjligt endast genom att fatta det såsom det rena tänkandet. Hvad Brentano häremot anför[2]), har af Zeller blifvit grundligt vederlagdt[3]). Gudomlighetens verkande är ideelt, aldrig ett reelt skapande[4]).

[1]) Sid. 382.

[2]) Die Psykologi des Aristoteles sid. 247.

[3]) Sid. 369.

[4]) Brentano, sid. 235; Bullinger, Die Erhabenheit des Aristoteles über allen Dualismus, s. 2 ff.; Kym. p. a. s. 246 f. I anslutning till dessa har nyligen Rolfes, Aristoteles Lehre vom Verhältnisse Gottes. zur Welt, velat införa i aristotelismen en skapelseteori. Gud är ej blott grund till verksamheten i verlden såsom dess ändamål, utan äfven till dess tillvaro såsom verkande orsak. Han anför dervid såsom »Belegstellen» flere spridda yttranden af Aristoteles såsom De Cœlo, I, 9. 279, a, 17—30; I, 4 fin.; Phys. II, 6 fin.; VIII, 10. 266, a, 12 ff. m. fl. Emellertid bevisa de af dessa ställen, som åsyfta att gifva en vetenskaplig förklaring af gudomlighetens väsen, endast, att den är grunden till all realitet i verlden, hvilket ingalunda har blifvit bestridt, de öfriga, som tala om den i populär form, bevisa intet. Derför kunna de samtlige lemnas åsido.

För att afgöra saken ha vi att starkt pointera frågans innebörd. Den gäller: Är Gud *på något sätt* underkastad förändring, eller är

Att Aristoteles understundom likställer guden med naturen[1]) eller talar om en omedelbar försyn[2]), bevisar intet; man har naturligtvis härutinnan att hålla sig till de i egentlig mening metafysiska undersökningarna hos honom, der allt gudomlighetens reala verkande förkastas. I allmänhet taget är det,

---

han upphöjd öfver *hvarje* förändring? Endast i förra fallet kan han sättas såsom *omedelbart* inverkande på verlden såsom frambringande dess vara och verksamhet, ty är Gud fullkomligt oföränderlig, är han ock höjd öfver hvarje verksamhet utåt. Rolfes har också konsekvent antagit, att Gud förändrar sig, ehuru han icke öfvergår från möjlighet till verklighet, från hvila till verksamhet, utan är fullkomligt konstant i förändringen, sid. 23 och 38. Vi ha deremot förfäktat Guds upphöjdhet öfver hvarje förändring. — Nu må först och främst erinras derom, att stjernsferernas rörelse just är en sådan förändring, hvarmed Gud enligt Rolfes skulle förändras, nemligen en, som är höjd öfver all utveckling, och att det just är denna rörelse, Gud säges verka. Derför måste han sjelf vara höjd öfver den samma och således öfver den förändring, som enligt Rolfes skulle tillkomma honom. För öfrigt märkes, att någon verksamhet hos det gudomliga väsendet *utåt* är omöjlig, derför att *intet är mot det samma motsatt,* eller på det yttre, emedan all *realitet* i verlden är gudomlig. Materien sjelf är icke något yttre för Gud, utan den betecknar endast en privation i förnuftighet. Denna privation är något faktiskt förefintligt, men är naturligen icke »skapad». Aristoteles utgår derifrån, att verlden faktiskt är sammansatt af form och materia, ändamålsenlighet och naturnödvändighet; han visar, att den förra sidan är den väsendtliga, och att den senare är en brist i denna. Något mera söker han icke ådagalägga med hela sin filosofi. Det synes oss såsom bevis på filosofisk blick, att han ingenstädes sökt härleda materien ur Guds väsen; ty att deducera det ändliga ur det oändliga torde vara omöjligt, och de försök, som i den moderna filosofin af Fichte d. ä. och Hegel gjorts i den rigtningen, kunna väl knappast sägas ha lyckats. — Det står sålunda fast, att Gud hos Aristoteles är *oföränderlig.*

Slutligen må uttalas förundran deröfver, att *någon* har velat införa ett sådant begrepp som »en skapelse ur intet», hvilket grundar i orientaliska kosmogonier, hos en filosof som Aristoteles, som uttryckligen förklarar: *τὸ ἐκ μὴ ὄντων γίγνεσθαι ἀδύνατον*, att något blifver af intet är omöjligt (Phys. I, 4. 187, a, 34; jmfr Zeller sid. 380), och som kan sägas representera höjdpunkten af det gamla Hellas kultur.

[1]) De Cœlo, I, 4. 271, a, 33; De An. II, 4. 415, a, 16.

[2]) Eth. X, 8. 1179, a, 24.

såsom Zeller framhåller[1]), ej nog att uppvisa ställen, der ett sådant verkande utsäges, utan det måste tillika uppvisas, huru dessa kunna stå tillsammans med sådana, som fränsäga gudomligheten det, och huru öfverhufvud taget det kan stå tillsammans »med naturen af ett absolut oföränderligt och i sitt tänkande på sig sjelft inskränkt väsen såsom den aristoteliske guden.» Alla försök att införa hos Aristoteles sådana begrepp som en skapelse af materien äro i sjelfva verket fruktlösa, såvidt man vill grunda sig på hans egna utsagor i detta hänseende. Emellertid följer deraf icke, att det är rigtigt att kalla Aristoteles en dualistisk theist[2]), ty det har blifvit uppvisadt, att för honom materien egentligen intet är annat än en privation af det absoluta förnuftet. Han har blott icke kunnat uppvisa, huru en sådan privation är möjlig. Han säger i det kapitel, som bildar »eine kritische Rück- und Umschau»[3]) från höjdpunkten af hans metafysik, att för dem, som antaga två principer, är det nödvändigt att antaga en annan förnämligare, som bildar relationen mellan dessa[4]). Han har dermed utdömt all dualism. Det torde derför kunna sägas såsom visst med afseende å Aristoteles, att han sjelf ansett sitt system såsom monistiskt och närmare bestämdt såsom *idealistiskt.* — Men om man närmare undersöker denna idealism, finner man att det icke är en modern subjektiv idealism, utan en objektiv begreppsidealism. Det kan visserligen synas, som om Aristoteles intoge en subjektiv ståndpunkt, då ju det högsta för honom är sjelfmedvetandet. Men detta är ytterst opersonligt fattadt; der finnes intet inre viljelif och öfver hufvud taget ingen verklig personlighet. Derför är det i sjelfva verket endast »det första begreppet»[5]) fattadt såsom en objektiv verklighet. Dess

---

[1]) p. a. st. sid. 374, not 2.
[2]) Zeller, sid. 383.
[3]) Schwegler, Ar. Met. IV, sid. 236.
[4]) Met. XII, 10. § 15.
[5]) XII, 8. § 24.

opersonlighet och objektivitet framträder särskildt deruti, att det icke är menniskan, hvars ändamål det är i första rummet, utan stjernorna. Denna himmelska verld, som af Aristoteles jemföres med de platonska idéerna[1]), är en rent objektiv verld och eger sin verklighet oberoende af allt menskligt tänkande; ja, stjernorna sägas vara »mycket gudomligare till sin natur än menniskan»[2]). Med denna det högsta väsendets objektivitet sammanhänger den realistiska uppfattning, som framträder deruti, att gudomligheten säges från verldens omkrets sätta henne i rörelse[3]), och att verlden säges beröras af det första rörande[4]). Således kan man säga, att i metafysiken en objektiv idealism är den teoretiska förutsättningen för Aristoteles etik. Nu återstår att undersöka samma förutsättningar i hans psykologi och särskildt hans kunskapsteori. Dervid kommer att undersökas, huruvida han bragt den specielt kunskapsteoretiska aporin, nemligen den om förhållandet mellan det allmänna och det särskilda, till sin lösning.

β. Det menskliga förnuftet.

Såsom förut har blifvit framstäldt, har varseblifningen till innehåll det allmänna i det särskilda. Men detta gifver icke kunskap, för så vidt icke varseblifningen utgår öfver det särskilda tillfälliga och skiljer ut det allmänna och konstanta från det enskilda och vexlande. Huru en sådan verksamhet, som är höjd öfver innehållet, är möjlig, förklarar Aristoteles så, att »det varseblifnas verksamhet är den samma som varseblifningens, ehuru icke »vara't» är det samma»[5]); d. v. s. varseblifningen gifver en sjelfständig verk-

[1]) Met. IX, 8. § 38; XII, 8 i början.
[2]) Eth. Nic. VI, 7. 1141, a, 34.
[3]) De Cœlo, I, 9. 279, a, 16.
[4]) Gen. et corr. I, 6. 323, a, 20.
[5]) De An. III, 2. 425, b, 25.

samhet, som motsvarar det varseblifnas[1]). Derigenom kan den sägas utöfva en särskiljande och jemförande verksamhet på det varseblifna[2]). Den svårighet, som dervid inställer sig, att den varseblifvande verksamheten, trots den är en och odelbar, »röres med två motsatta rörelser» (genom att jemföra motsatta egenskaper), löses på det sätt, att verksamheten tänkes såsom en tidpunkt, »ett nu», som på samma gång är en och odelbar och förenar motsatta rigtningar, det förflutna och det tillkommande, d. v. s. såsom en kontinuerlig verksamhet, som bestämmer motsatta, men sjelf icke är motsatt inom sig[3]). Men särskildt är det genom föreställningen, som själen kan höja sig öfver det särskilda och tillfälliga i den omedelbara varseblifningen. Föreställningen intager en medelställning mellan vetandet och meningen å ena sidan och varseblifningen å den andra[4]). Den uttrycker en rörelse i själen uppkommen ur en varseblifning[5]) och finnes oberoende af det yttres närvaro[6]). I den samma kan själen »af flere bilder göra en»[7]) och sålunda förvärfva en allmänbild. Derigenom uppstår minne och af flere minnen en erfarenhet, af erfarenheten eller af det allmänna konstens och vetandets princip[8]). Den process, hvarigenom detta sker, kallar Aristoteles induktion (ἐπαγωγή)[9]). Med induktion förstås fortskridandet från det särskilda till det allmänna[10]), hvarigenom det upp-

[1]) Jmfr De An. II, 5. [2]) III, 2. 426, b, 10.
[3]) 426, b, 29 ff.; Phys. IV, 11. 220, a, 4; jmfr Brentano, s. 91 f.; Baeumker, Des Arist. Lehre von den aüssern und innern Sinnes-Vermögen, sid. 71.
[4]) De An. III, 3, 428, b, 10. [5]) 429, a, 1.
[6]) III, 2. 425, b, 24. [7]) III, 11. 434, a, 9.
[8]) An. post. II, 19. 100, a, 2. ff.; jmfr Met. I, 1. § 6.
[9]) Om betydelsen af detta namn se Zeller, Phil. der Griechen II, 2. 240, not 4; Heyder, Vergleichung der Arist. und Hegel. Dialektik s. 219, ff.
[10]) Top. I, 12. 105, a, 12; An. post. I, 31. 88, a, 4; I, 18. 81, b, 1; Rhet. I, 2. 1356, b, 13.

står i själen ett allmänt utom de särskilda[1]). Dermed har Aristoteles betecknat den sida af varseblifningen, hvarigenom den går på det allmänna och uttrycker en själens aktivitet. Genom att själen fasthåller det allmänna, upphör vexlingen och tillfälligheten, som låg i den omedelbara varseblifningen, och det bildar sig ett system af högre och lägre föreställningar, likasom när någon vid en vändning i striden håller stånd och efterföljes häri af hela hären ända till dess anförare[2]). Hvad som här är att fasthålla, är, att Aristoteles i sjelfva verket ej på något sätt gått utom varseblifningens råmärken. Induktionen och erfarenheten öfverhufvud komma ej till stånd genom tänkandet, utan »varseblifningen verkar det allmänna»[3]). Detta framgår äfven oförtydbart af alla de ställen, der Aristoteles motsätter induktionen mot det strängt formella tänkandet, slutledningen eller beviset[4]). »På visst sätt är induktionen motsatt mot slutet, ty detta visar genom medeltermen det yttre för det tredje; den förra deremot genom det tredje *(det särskilda)* det yttre för medeltermen»[5]). Induktionen har afseende på det, som är mera bekant för oss d. v. s. det varseblifna, slutledningen deremot det i sig sjelft mera bekanta d. v. s. det allmänna begreppet[6]). Deraf framgår, att det allmänna, som är induktionens resultat, icke är ett allmänt begrepp i den egentliga betydelsen, utan endast en allmän föreställning (ett *φάντασμα*)[7]). Erfarenhets-

[1]) An. post. II, 19. 100, a, 7. [2]) a, 11 ff.

[3]) 100, b, 4. Då Trendelenburg, Elementa log. Arist. s. 150 anser, att skiljandet af det allmänna sker genom tänkandet, strider detta således mot det i grundtexten förekommande. Heyder sid. 228 är i detta hänseende sväfvande.

[4]) Anal. post. I, 1. 71, a, 1: II, 5. 91, b, 33. »Induktionen är måhända ej bevis, men dock ett tydliggörande.» An. pr. II, 23. 68, b, 14. Eth. Eud. II, 3. 1139, b, 26.

[5]) An. pr. II, 23. 68, b, 30 ff.

[6]) An. post. I, 3. 72, b, 25 ff.

[7]) Jmfr Kampe, die Erkenntnisstheori des Aristoteles, sid. 145.

kunskapen bildar i sjelfva verket endast det omedelbara material, hvarur begreppskunskapen är möjlig; den är ej sjelf begreppskunskap[1]). — Men af induktionen framgår en annan erfarenhetskunskap: indelningen. Då nemligen genom induktionen en allmän föreställning är vunnen, kan denna genom fortsatt induktion sönderdelas i olika arter. Att ej heller indelningen får fattas såsom en begreppskunskap, vare sig såsom definition eller slut, framhäfver Aristoteles med bestämdhet[2]). Det, som konstituerar den stora skilnaden mellan all erfarenhetskunskap och all egentlig begreppskunskap, är det förhållandet, att den förra säger endast, att något är, den senare, hvad och hvarför något är[3]). (Skilnaden i detta hänseende exemplifieras af Aristoteles genom förhållandet mellan den empiriska harmoniken och den matematiska)[4]). Derför uppstår en gradskilnad i kunskaperna, i det att erfarenhetskunskaperna bilda materialet till den högre begreppskunskapen[5]). Erfarenheten kan således icke gifva något annat än kunskap om faktum, »teorin» först angifver grunden.

I sjelfva verket ha vi genom läran om induktionen och erfarenheten öfverhufvud icke kommit ut öfver den ofvannämnda dialektiken. Varseblifningen är visserligen en sjelfständig verksamhet så till vida, som den kan frambringa det allmänna, men å andra sidan är detta allmänna bundet vid det särskilda och tillfälliga, är således ej det rent allmänna och nödvändiga. Vi röra oss i cirkel: hvarigenom kännes det särskilda? genom det allmänna. Huru är det allmänna?

[1]) An. pr. I, 30. 46, a, 22. Det i texten sagda exemplifieras här genom metoden, som användes af astronomin. Anal. post. I, 31, 88, a, 12. »Vi veta ej genom seendet, utan af seendet.»

[2]) An. pr. I, 31; An. post. II, 5.

[3]) Met. I, 1. § 15.

[4]) An. post. I, 13. 78, b, 40 ff.

[5]) An. post. I, 9. 76, a, 9 ff.

i det särskilda. För att derför kunskap skall vara möjlig, måste cirkeln brytas, och det måste uppvisas en kunskap om det rent allmänna och nödvändiga, som kan sättas såsom det särskilda tillfälligas grund. Det måste ock sökas ett organ, hvarigenom uppfattningen af detta och således vetande af erfarenheten är möjligt. Detta organ är för Aristoteles förnuftet (*νοῦς*), som är »det, hvarigenom själen reflekterar och antager»[1]. För att detta skall kunna uttrycka ett brott ur den nämda cirkeln, fordras, att det gifver en verksamhet, hvilken är höjd öfver den själsverksamhet, som ej är möjlig utan intryck. Enligt det ofvan framstälda begreppet af själen är den verksam endast genom att mottaga intryck från kroppen. Hvarje tillstånd i själen var ej eget för denna, utan gemensamt för den och kroppen. För att derför förnuftet skall kunna fylla fordringarna, som ställas på en sjelfverksamhet (*ἐνέργεια δι' ἀυτοῦ*), måste det tänkas såsom skiljdt från kroppen och dess tillstånd måste fattas såsom för själen egna. Just detta uttrycker också Aristoteles såsom de mest specifika egenskaperna hos förnuftet. Det säges vara frånskiljdt (*χωριστός*) från kroppen[2]. Dess tillstånd äro för själen egendomliga[3]. Det är »något gudomligt och utan emottaglighet för lidande»[4]. »Dess natur är ej någon annan än det möjliga.» »Det är intet af det varande aktuelt förr, än det tänker. Derför är det ej heller rigtigt, att det är blandadt med kroppen, ty det skulle då blifva på något sätt beskaffadt, varmt eller kallt»[5]. De senare orden innebära, att förnuftet måste tänkas fritt från hvarje sinlig bestämdhet och såsom fullkomligt rent

1) De An. III, 4. 429, a. 23.

2) II, 2. 413, b, 26; II, 1. 413, a, 4; I, 5. 411, b, 18; III, 5. 430, a, 17.

3) I, 1. 402, a, 9; 403, a, 3 ff.

4) 408, b, 29; Gen. an. II, 3. 736, b, 8; Nic. Eth. X, 7. 1177, b, 30.

5) De An. III, 4. 429, a, 20 ff. .

gent emot det sinliga. Det är nemligen i förhållande till detta den rena möjligheten, det allmännaste af allt, på det att det må kunna omfatta allt[1]. Det jemföres med en bok, i hvilken »intet finnes aktuelt skrifvet»[2]. Denna jemförelse får ej fattas med restrictioner, som flere forskare[3] velat bilägga densamma. Förnuftet kan icke sägas ha förmågan »att sjelfverksamt bilda begreppen ur sig»[4], utan endast att formelt upptaga och ordna intrycken. »Aktuelt innehåller icke den tänkande själen idéerna, utan endast till möjligheten»[5]. Huru skulle förnuftet, om det frambringade »idéerna» ur sig, kunna, såsom Aristoteles säger, känna något genom dess motsats, det onda genom det goda, det svarta genom det hvita?[6] Det skulle då i samma handling vara med sig sjelft motsatt. Endast om det såsom den universella formen tänkes höjd öfver hvarje motsättning, är det tänkbart. Särdeles belysande är ett ställe i Analytiken[7], der det heter, att till ock med axiomen och bevisens principer, de vissaste af alla kunskaper, icke kunna sägas vara apriori i själen. Tankesjälen kallas derför af Aristoteles formernas form, det verktyg, hvarigenom själen fattar formerna[8]. Den är urbegreppet, det allmännaste. Orsaken är tydlig, hvarför det för Aristoteles måste stå fast, att förnuftet är den allmänna

1) Jmfr Zeller sid. 568 not 1. Brentanos förklaring sid. 120 ff. är ej hållbar, ty den förutsätter en utredning af förhållandet mellan det intelligibla och det sensibla, hvilken gifves först längre fram. För öfrigt är det origtigt, att förståndet såsom »kännande allt» icke skulle känna det sensibla. »Det intelligibla är i de sinliga formerna» (De An. III, 8. 432, a, 4). Således känner förståndet genom att känna det intelligibla det sensibla.

2) De An. III, 4. 430, a, 1.

3) Zeller p. a. s. sid. 192 not 3; Trendelenburg, De An. sid. 485; Hegel Gesch. der Phil. II, 342 f.

4) Zeller p. a. s.

5) De An. III, 4. 429, a. 27.

6) De An. III, 6. 430, b, 23.

7) II, 19. 99, b. 25.

8) De An. III, 8. 432, a, 2; jmfr Zeller sid. 193, not. 4.

förmågan att upptaga. Det är den i hans kritik af Plato framhäfda satsen, att ingenting finnes jemte de sinliga tingen, och att det tänkbara är i det sinliga[1]). Detta är icke förnuftigt och kan således icke af förnuftet produceras. Begreppsformen deremot, hvarigenom det sinliga är tänkbart, är förnuftet sjelft. »Hos det der (det sinliga) finnes icke förnuft, men hos detta det tänkbara»[2]). Resultatet af denna undersökning är, att förnuftet fattas hos Aristoteles såsom abstrakt universel form eller det rent allmänna, som upptager allt innehåll utifrån.

Nu återstår att undersöka, huru erfarenheten kan blifva föremål för vetande i och genom denna form, som är den allmännaste af alla former och således icke kan sägas vara grund till det i erfarenheten gifna tänkbara. Det, som derför fordrar att undersökas, är definitionen. I definitionen söka vi, hvad och hvarigenom något är, sedan vi veta, att något är (genom induktion)[3]), d. v. s. väsendet och orsaken. Men väsendet finnes genom orsaken, så att dessa båda äro detsamma[4]). Derför kan det sägas, att definitionen angifver grunden till någots vara[5]). Grunden kan vara antingen det sammma som det grundade eller ett annat[6]). Tydligen betecknar det förra det osinliga, det senare det sinliga. Här gäller frågan, om och huru det sinliga är vetbart, hvarför vi tills vidare lemna det förra å sido. Grunden, för så vidt den är en annan än det grundade, är möjlig att bevisa i den första figuren, så vidt der gifves ett universelt och affirmativt slut. Det, som dervid angifver densamma, är medeltermen[7]). Således tyckes det vara möjligt att genom bevis konstituera en definition. Men dock skiljer sig beviset från

[1]) De An. 432, a, 3.
[2]) III, 4. 430, a, 7.
[3]) An. post. II, 1.
[4]) II, 2. 90, a, 31.
[5]) II, 8 i början.
[6]) c. 8. 93, a, 5.
[7]) a, 6 ff.

definitionen. Den senare bestämmer nemligen, *hvad* något är, och uttrycker den förras förutsättning, under det att hvarje bevis uppvisar en bestämning hos något, således, att något är något eller icke är, icke hvad något är. Slutligen skiljer sig beviset från definitionen genom termernas ordning. I beviset äro de lagda i sär, i definitionen äro de sammanslutna[1]). Med anledning deraf säger Aristoteles, att definitionen icke kan tänkas utan bevis, men dock icke kan sägas vara genom bevis[2]). Innebörden af detta är tydlig och klar. Genom beviset tänkas grunden och det grundade såsom skilda från hvarandra, i definitionen såsom sammanbundna till ett och helt. Definitionen och beviset förutsätta derför hvarandra[3]). För att kunna sammanbindas måste två begrepp skiljas och tvärtom[4]). Men nu uppstår hufvudfrågan: Huru kunna grunden och det grundade sammanslutas i definitionen? Genom induktion är det icke möjligt, ty den anger endast, att något är, icke hvad, således icke grunden[5]). Ej heller genom indelning, ty den grundar intet[6]). Icke desto mindre hvilar definitionen på dessa båda såsom underlag. Aristoteles utför detta så, att definitionen vinnes genom sammanfattande af de olika i det gemensamma, t. ex. för att finna hvad, som förstås med storsinthet, utsöker man det lika hos alla, som sägas vara storsinta. Om sålunda ett högsta

[1]) II, 3. 90, b, 28—91, a, 7 och c. 10. 94, a, 2. Jmfr Heyder p. a. s. sid. 276; Rassow, Arist. de notionis definitione doctrina s. 9 och 13.

[2]) An. post. II, 8. 93, b, 15.

[3]) Att beviset förutsätter definitionen, är visadt ofvan. Om Heyder sid. 280 söker förklara förhållandet mellan definition och bevis så, att beviset utsäger begreppets verklighet (»das Dass»), hvilken in usu ligger i definitionen, har han sammanblandat bevis och induktion. Det förra utsäger, att något är något (har en bestämning, An. post. 90, b, 34), den senare, att något är verkligt, se ofvan.

[4]) Jmfr antitesens och syntesens förhållande hos Fichte d. ä. W. L. sid. 32.

[5]) An. post. II, 7. 92, a, 37.
[6]) II, c. 5.

allmänt vinnes, indelar man detta i arter, tills man kommer till de individuella begreppen (τὰ ἄτομα εἴδη). Ett af dessa gifver definitionen[1]). Det tyckes sålunda vara omöjligt, att definitionen kan ange grunden eller ej blott det för oss tidigare och föregående, utan ock det i sig föregående, såsom den ju måste göra[2]). För att utreda denna fråga är det skäl att med Aristoteles undersöka de olika slagen af grunder, hvilka genom definition borde konstitueras. Han uppställer 4, som kunna blifva föremål för vetande: väsensbegreppet, den logiska grunden (»då något är, är det nödvändigt, att detta är»), den verkande orsaken och ändamålet[3]). Af dessa sammanfalla i sjelfva verket de båda första: den logiska grunden och väsensbegreppet[4]). Således

[1]) An. post. II, 13. 96, b, 15—97, b, 25. Top. VI, 5 och 6. Kampe p. a. s. sid. 203 ff. anser, att Aristoteles på detta ställe i Analytiken och särskildt Top. I, 18. 108, b, 17 ff. åsyftar ett annat förfaringssätt än induktionen nemligen en fortgång från det lägre till det högre, hvarigenom »det samma» (ταὐτόν) d. v. s. det enhetliga i afseende på väsendet sökes. Induktionen söker »det likartade» (τὸ ὅμοιον) d. v. s. det gemensamma i afseende på bestämdheten. Deremot anmärkes 1:o, att betraktelsen af »det likartade» innefattar under sig den af »detsamma». »Betraktelsen af »det likartade» är gagnelig till beredande af definitionen» d. v. s. till sökande af »det samma»; Top. I, 18. 108, b, 7. »För så vidt något är det samma hos dem (af samma slägte), äro de lika», c. 17. 108, a, 16. — 2:o Att såväl »det likartade» som »det samma» äro gifna genom erfarenheten, och således ingendera kan uttrycka väsendet i egentlig mening, jmfr Kampe p. a. s. 140 ff. — 3:o Att skilnaden emellan dem är relativ, så att induktionen skiljer sig från den andra metoden så, att denna uttager de mest väsendtliga likheterna, som äro gifna i den förra. Således är denna metod endast en närmare bestämd sida i induktionen.

[2]) Top. VI, 4. [3]) Anal. post. II, 11 i början.

[4]) 94. a, 34. Den skilnad, som finnes emellan dem, är den, som finnes mellan slutet eller beviset och definitionen. Den logiska grunden betecknar premissen i en slutledning (»i hvilken något framgår med nödvändighet, sedan något annat blifvit antaget»), väsensbegreppet det, som anges genom definitionen. Anal. pr. I, 1. 24, b. 18. Jmfr Waitz, Arist. Organ. II, sid. 402. — Det har förut blifvit visadt, att definitionen och slutet ingå i hvarandra, derför kan här skilnaden lemnas åsido.

kan nu frågan formuleras så: Huru kan definitionen ange 1:o den formella grunden, 2:o den verkande orsaken, 3:o ändamålsorsaken, i trots af att den utgår från induktionen och indelningen, således från erfarenheten, i hvilken endast är gifvet, *att* något är, ej *hvad* något är, således aldrig grunden eller det i sig föregående och mera kända? Vi undersöka hvarje punkt för sig.

1:o Denna rör sig kring de formella vilkoren för en definition. Om den kan uppvisas såsom ett och helt, angifver den grunden dertill, att definiendum är ett helt. Menniskans definition angifver grunden, hvarför menniskan är ett helt, om det kan uppvisas, att de i definitionen innehållna bestämningarna, djur och det tvåfotade, bilda tillsammans ett helt. Aristoteles uppställer denna fråga såsom en apori: »Hvarigenom skall menniskan vara ett tvåfotadt djur och icke ett djur och tvåfotadt? Ty af det, som upptages (ur erfarenheten), är ingen nödvändighet, att det, som utsäges, blifver ett, utan såsom samma menniska skulle vara μουσικός och γραμματικός»[1]), d. v. s. genom blotta erfarenheten ega bestämningarna ingen inre enhet, utan äro sammanslutna med ett yttre band liksom Iliaden[2]). För att lösa denna svårighet undersökes artens och slägtets inbördes förhållande, hvarvid det visar sig, att slägtet är artens materia, och arten slägtets form så till vida, att arten är det realare, som innehåller i sig det mera innehållstomma slägtet. Detta gäller, om de specifika differenserna bestämmas så, att de uttrycka en närmare bestämdhet hos slägtet[3]). Arten är sålunda slägtets princip. — Men å andra sidan är slägtet hela definitionens princip, alldenstund detta är det mest allmänna

[1]) Anal. post. II, 6. 92, a, 29; jmfr Met. VIII, 6 § 6: VII, 12 i början.

[2]) VIII, 6 § 3; VII, 4 § 26; Anal. post. II, 10. 93, b, 35.

[3]) Met. V, 6 § 13; VII, 12 § 10: VIII, 6 § 7; X, 8 §§ 12, 13.

och sålunda mest nödvändiga och i sig föregående[1]). Derigenom är aporin endast tillspetsad och erhåller formen: »Huru kunna arten och slägtet sättas såsom hvarandras principer i definitionen?» I denna form uppställes aporin ock af Aristoteles[2]). Lösningen är: Väsensbegreppet (*τὸ τί ἦν εἶναι*) eller begreppet om det varande och ena[3]) ingår såsom en förutsättning i hvarje definition och gifver åt den samma enhet, »ty väsensbegreppet är genast såsom en enhet och realitet.» »Derför är icke något annat grunden dertill, att någon af dessa (definitionerna) är ett helt eller har realitet, ty genast är hvar och en en realitet eller enhet.» Genast, ty definitionen innehåller i sig väsensbegreppet, som är realitet och omedelbar enhet, emedan det är utan materia[4]). Detta begrepp är icke ett slägtbegrepp, i hvilket de andra begreppen deltaga, och skildt från dessa, utan det är det verkliga sjelft, hvarigenom allt omedelbart är verkligt, d. v. s. det är ett konkret begrepp. Det är således icke något, som är utom den gifna verkligheten, utan är *i* denna såsom dess princip. Det är på samma gång det allmänna (en allmän bestämning är det att vara) och det konkreta (realiteten), d. v. s. slägtet (det allmänna) och arten (det särskilda) äro i det samma omedelbart ett. Derigenom äro slägtet och arten i hvarje definition omedelbart ett och bådadera kunna sägas vara dess princip[5]). Aporin om defi-

1) Top. VI, 1. 139, a, 30; IV, 6. 128, a, 23 ff.

2) Met. III, 3. § 9 ff.

3) Dessa båda hafva samma natur, ty *en* menniska är en menniska, som *är* (Met. IV, 2. § 7).

4) VIII, 6. §§ 13 och 14.

5) Heyder, p. a. st. sid. 261, lägger på Aristoteles utsago om arten såsom slägtets princip »icke synnerlig vigt», hvarför svårigheten för honom bortfaller. Men både slägtet och arten äro af Aristoteles anförda såsom definitionens princip (och dermed ock såsom hvarandras), och han uppställer till och med denna svårighet såsom en apori, hvarför ingendera utsagon får lemnas utan afseende, utan aporin måste lösas. Ej heller Kampe, p. a. s. sid. 202, lemnar någon lösning af svårigheten.

nitionens enhet är löst på det sättet, att den innehåller såsom sin förutsättning i sig väsensbegreppet, hvilket är ett konkret begrepp om det ena och derför omedelbart är ett.

För att bekräfta rigtigheten häraf hänvisas till Aristoteles lära om »de oförmedlade principerna», *ἀρχαὶ ἄμεσοι*. Bevisen och dermed de förmedlade definitionerna förutsätta principer, »sanna, första, oförmedlade och mera kända»[1]), hvilka sjelfva är omöjliga att bevisa[2]). Dessa principer är dels allmänna (axiomerna), af hvilka det första är identitetslagen, dels särskilda för hvarje vetenskap (såsom storheten, talet, enheten o. s. v. för matematiken)[3]). I senare fallet uttryckas de genom benämningen »thesis», som är dels definition, om den anger, hvad något är, dels förutsättning (för beviset), om den uttrycker, att något är[4]). Definitionen, som här talas om, är den oförmedlade, i hvilken grunden ej är något annat än det grundade[5]). Det är dessa principer för vetandet, som förut blifvit kallade »de första substanserna», emedan de icke ha någon materia, i hvilka begreppet sammanfaller med sitt föremål *och således är konkret*[6]). Till dessa principer eller första substansen hör det nämda begreppet om det varande ena[7]), som är i identitetslagen (»det varandes säkraste princip»)[8]) den första förutsättningen för allt vetande.

2:o) Hvad som här bör undersökas, är, huru definitionen (och dermed äfven beviset) kan ådagalägga den verkande

1) Anal. post. I, 2. 71, b, 21; II, 19. 99, b, 21; Met. III, 2 § 12.

2) Anal. post. I, 3. 72, b, 18.

3) Anal. post. I, 11. 77, a, 26 ff; I, 10. 76, a, 33 ff; I, 32. 88, b, 27 ff; II, 3. 90, b, 31 ff.

4) Anal. post. I, 2. 72, a, 14.

5) II, 8. 93, a, 5; c. 9; c. 10. 94, a, 9. (*θέσις τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος*).

6) Jmfr Met. VII, 6. § 19 med An. post. II, 9. 93, b, 25 och I, 1. 71, a, 13. Heyder p. a. st. sid. 282. Kampe p. a. st. sid. 138.

7) Met. VII, 6, §§ 6 och 17. 8) IV, 3, §§ 9 och 10.

osaken, τί κίνησε πρώτως. — För att utröna detta böra vi taga i betraktande det, som har principen för hvila och rörelse i sig sjelft — lifvet[1]). Detta är tydligen förutsättningen för möjligheten af den rörelse, som har sin princip i något annat, och kan således betraktas såsom princip för rörelse sensu eminenti. Såsom förut uppvisats, förutsätter lifvet tvenne momenter, själ och kropp, som stå i det förhållande till hvarandra, att den ena är verkligheten af den andra såsom möjligheten[2]). Det rörande är själen, som är kroppens väsensbegrepp[3]). Deraf följer, att själen och kroppen ej hafva något tredje, som sammanbinder dem, utan den senare är allt, hvad den är, i och genom den förra, som således är dess realgrund, ty »det sant ena och varande är entelechin»[4]). Men å andra sidan tyckes dock icke själen vara kroppens princip, så till vida som den benämnes den *första* entelechin, hvilket uttryck ofvan har visats innebära, att själen är en kraft, som endast genom materien öfvergår till verksamhet. I detta fall tyckes i stället det materiella vara princip. Själen tyckes sväfva emellan att vara ett blott begrepp eller en overksam kraft, som fordrar ett material, och en verklighet, som är grunden till all bestämdhet hos materialet, eller m. a. o. vara på samma gång det allmänna, som förutsätter ett särskildt, hvari det är, och en konkret verklighet, som är grunden till all bestämdhet hos det lefvande väsendet. Dessa svårigheter lösas genom det rena begreppet af själen såsom fri från hvarje stoff, hvilket såsom rent är omedelbart ett med sitt föremål och således i sig sjelft är konkret[5]). Enligt Aristoteles förutsätter nemligen den lefvande kroppens rörelse själen, såsom sjelf höjd

[1]) De An. II, 1. 412, b, 16.

[2]) p. a. s. b, 4. [3]) b, 11. [4]) b, 8; jmfr Met. VIII, 6 § 16 f

[5]) Met. VII, 10 § 30; VIII, 3 § 5. »Själen och själens begrepp äro det samma».

öfver hvarje förändring och rörelse, således såsom fri från all materia[1]). Men i det, som är utan materia d. v. s. de första substanserna, sammanfalla begreppet och dess föremål[2]). Själen är sålunda ren form såsom lifvets princip och förutsättning, men är då identisk med sitt begrepp. I detta konkreta begrepp är själen så väl det allmänna som det särskilda, så väl en overksam kraft — en första entelechi — som verkligheten sjelf, och den ofvannämda motsägelsen är löst genom att tänka själen såsom höjd öfver all materialitet, ty i det, som är utan stoff, äro det allmänna begreppet och det särskilda — dess föremål — identiska. Liksom enheten mellan arten och slägtet var möjlig genom begreppet om det varande ena, som omedelbart var ett och varande, är enheten af själen såsom en konkret verklighet och ett allmänt begrepp gifven i det rena begreppet af själen, som omedelbarligen är konkret. Själen såsom rent begrepp och verklighet på en gång är psykologiens princip, liksom monaden är matematikens princip såsom på samma gång ett rent begrepp och verklighet. Bådadera principerna äro gifna såsom förutsättningar för erfarenhetens vetbarhet[3])

[1]) De An. II, 2. 414, a, 12. »Det, genom hvilket vi lefva och tänka, är själen», som således sjelf icke lefver, utan är lifvets princip (om Aristoteles bevisföring på detta ställe se Hertling Mat. und Form bei Arist. sid. 120); I, 4. 408, a, 30 ff. Aristoteles framställer här, hurusom själen icke kan sägas vara i rörelse genom att t. ex. vredgas, hata, älska o. s. v., ty detta tillhör icke själen, utan det »gemensamma»; jmfr I, 1. 403, a, 5.

[2]) Met. VII, 11 § 26.

[3]) An. post. II, 9, i början. »Principerna bör man förutsätta både, att de äro och hvad de äro, eller på annat sätt göra tydligt. Så förfar mathematikern, ty han förutsätter både, att enheten är, och hvad den är», (»på annat sätt göra tydligt» enligt Rassow sid. 21, som hänvisar på De An. I, 1. 402, b, 16, genom erfarenhet och iakttagelse. Annorlunda Waitz Org. II sid. 397.); Met. VI, 1. § 4. »Somliga (vetenskaper) göra väsensbegreppet tydligt genom varseblifning; andra genom förutsättande (ὑπόθεσις)», jmfr XI, 7. § 4. I sjelfva verket hafva alla principer hos Aristoteles sin verklighet såsom förutsättningar.

och äro såsom sådana så väl allmänna begrepp som konkreta verkligheter: *πρῶται οὐσίαι*. Frågan var, huru den verkande orsaken till rörelsen och särskildt till den organiska kroppens rörelse, d. v. s. själen, kan vara fattbar genom definition och dermed äfven bevis, då den å ena sidan tyckes vara blott en allmän form, som emottager intryck, å andra sidan sjelf grunden till all bestämdhet hos kroppen. Denna svårighet löses dermed, att det finnes ett rent begrepp af själen såsom förutsättning för all psykologi, hvilket omedelbart sammanfaller med sitt föremål. Denna lösning är gifven dels genom hänvisning till Aristoteles lära om de första substanserna, bland hvilka själen af honom uttryckligen framhålles, dels hans lära om en vetenskaps principer[1].

3:o) Här skulle behandlas möjligheten af kunskap om ändamålet. Men »ändamålet är princip i handlingarna»[2]), och handlingarna (*αἱ πράξεις*) äro etikens objekt, så att en

Sålunda bevisar han identitetslagen Met. IV, 4 genom att framställa den såsom en förutsättning för allt talande och tänkande. Deremot bestrider han på det bestämdaste det platonska antagandet af medfödda idéer An. post. II, 19, 99, b, 20 ff. »Således är det nödvändigt att hafva någon förmåga fast icke noggrannare än dessa — principerna. Men det synes finnas en sådan hos alla djur, ty de hafva ... varseblifning». Af varseblifning blifver erfarenhet, framställes i det efterföljande 100, a, 2. Dermed har Aristoteles klart och tydligt uttalat, att principerna äro endast i erfarenheten. Utan erfarenhet inga principer.

[1]) Det är att fasthålla, att själen tages af Aristoteles i 2 betydelser nemligen dels såsom hörande tillsammans med kroppen, dels såsom ren från all materia och sålunda orörd. Jmfr De An. 403, a, 2, der själen skildras såsom oskiljaktig från kroppen och sålunda lidande med 408, b, 13, der den sättes såsom upphöjd öfver all rörelse och materialitet. Zeller framhåller sid. 596 och 597 denna Aristoteles obestämdhet såsom en motsägelse. Men genom den i texten gifna framställningen faller denna helt och hållet, då den lidande och rörda själen fattas såsom den i erfarenheten gifna verkliga själen, men den orörda såsom det rena begreppet själ, som är konkret och förutsättning för psykologi öfverhufvud.

[2]) Eth. Nic. VII, 8. 1151, a, 16.

undersökning af ändamålets vetbarhet skulle föra oss in på etiken, hvarför vi lemna denna fråga öppen tills vidare och endast antecipera ett liknande svar med det föregående.

Hufvudfrågan var, huru erfarenheten kunde sägas vara föremål för vetande i och genom det allmänna förnuftet, som upptager allt innehåll utifrån. För att besvara denna undersöktes den förmedlade definitionens och bevisets möjlighet. Det visade sig dervid, att dessa voro möjliga genom förutsättande af rena begrepp, som sammanföllo med sitt föremål. Men organet för uppfattningen af principerna är förnuftet[1]), som omedelbart begriper (»vidrör») dessa, utan någon sammansättning, så att någon falskhet icke är möjlig[2]). Deraf följer, att förnuftet sammanfaller med sitt innehåll. I det, som är utan stoff, är det samma det, som tänker, och det, som tänkes[3]). Om nu förnuftet är identiskt med sitt innehåll principerna, följer, att det delar dessas karakter af att vara på samma gång det allmänna — den rena möjligheten — och det konkreta — verkligheten i sig sjelf. Det är ren möjlighet, för så vidt det ingenting är annat än en förutsättning för vetande öfverhufvud, men det är ren verklighet, för så vidt det är identiskt med sitt innehåll, så att det i detta tänker sig sjelft. I det förra hänseendet är det endast en form, som mottager allt innehåll[4]), i det senare i

[1]) An. post. II, 19. 100, b, 12. Sedan det blifvit framställdt, att erfarenhet måste gå före principerna, uppvisas, att förnuft »torde vara af principerna»; jmfr Eth. Nic. VI, 11. 1143, a, 35.

[2]) De An. III, 6. 430, a, 26. »Tänkandet (*ἡ νόησις*) af det odelbara är af det, med afseende å hvilket falskhet är omöjlig». »Det, som gör ett, är förnuftet i hvarje fall», b, 5; jmfr Met. IX, 10.

[3]) De An. III, 4. 430, a, 2; III. 7 i början; c. 6. 430, b, 25; Met. XII, 10 § 11.

[4]) De An. III, 8. 432, a, 3. »Om ej heller någonting finnes, såsom det tyckes, jemte de sinliga storheterna skildt, är det tänkbara i de sinliga formerna».

sig sjelft konkret verklighet[1]). I läran om förnuftet såsom på samma gång ren möjlighet och ren verklighet[2]) mötas

[1]) III, 5. 430, a, 17; c. 6, 430, b, 25.

[2]) Brentano p. a. st. sid. 113—117 och 143 skiljer emellan förnuftet såsom förmåga att tänka, hvilket såsom *ren möjlighet* och »upptagande förstånd» är försigvarande, inkorruptibelt o. s. v., och förnuftet såsom en omedvetet verkande kraft (sid. 180), som såsom *ren verklighet* är försigvarande o. s. v. — Äfven om vi se bort från det konstruerade i begreppet »omedveten kraft», låter sig med full evidens uppvisa, att Brentano genom att skilja mellan förnuftet såsom ren möjlighet och såsom ren verklighet infört ett betraktelsesätt, som icke låter sig förena med en aristotelisk ståndpunkt. Dervid är först att märka, att full verklighet har enligt Aristoteles endast det, som tänker sig sjelft, jmfr Met. XII, c. 9, der det uppvisas, att Gud såsom den första substansen, såsom ren verklighet, måste tänka sig sjelf. »I det, som är utan stoff, d. v. s. är ren verklighet, är det, som tänker och tänkes, det samma», De An. III, 4. 430, a, 3. »Om det icke finnes något motsatt mot något» (d. v. s. om det finnes något, som är fritt från möjlighet, ty motsats förutsätter möjlighet, jmfr Met. XII, 10, § 16), »tänker detta sjelft sig sjelft och är ren verklighet och försigvarande», De An. III, 6. 430, b, 24, jmfr Zeller sid. 578 n. 2. Huru Brentano kan sammanställa »omedveten kraft» och »ren verklighet,» är omöjligt att förstå. — Men om nu förnuftet såsom ren verklighet är sjelfmedvetande, är det tydligt, att det sjelft är subjekt d. v. s. »upptagande förstånd», ty om detta vore något annat, skulle det ju ej vara verklighet *genom sig sjelft*, utan genom något annat. Om å andra sidan förnuftet såsom ren möjlighet ej är ren verklighet, kan det ej »*verka* genom sig sjelft,» De An. III, 4. 429, b, 7, eller »tänka sjelft sig sjelft», b, 9. (Ty endast ren verklighet är sjelfmedvetande). »Men äfven sjelft är det tankeobjekt för sig», 430, a, 2. Detta, som obestridligen utsäges om förnuftet såsom ren möjlighet eller såsom »upptagande förstånd,» bevisar med nödvändighet identiteten af detta förnuft och förnuftet såsom ren verklighet. — Öfverhufvudtaget är att märka, att när förnuftet säges vara till möjligheten tankeobjekten, gäller detta ej om de verkliga tankeobjekten, utan om de möjliga d. v. s. de sinliga. »I det, som har stoff, är hvart och ett af tankeobjekten till möjligheten . . . ., förnuftet såsom utan stoff är möjligheten af sådana», 430, a, 6, jmfr c. 8. 431, b, 24. I förhållande till det sinliga eller materiella endast är sålunda förnuftet ren möjlighet d. v. s. det rent allmänna; i sig sjelft och i förhållande till det immateriella är det ren verklighet. Förnuftet kan sålunda utan motsägelse betraktas såsom det möjliga och verkliga på en gång. — Slutligen är att hänvisa till Aristoteles ofvannämda utsagor om »de första substanserna» eller principerna, som ju äro på samma gång allmänna begrepp och konkreta verkligheter. Om nu förnuftet har dessa till innehåll, måste det i likhet med dem vara på samma gång det allmänna och det särskilda. Ty i det, som är utan stoff, är det, som tänker, och det, som tänkes det samma. Se ofvan! Jmfr dessutom Kampe p. a. st. sid. 187.

hos Aristoteles tvenne riktningar — empirism och rationalism[1]).

Öfverblicka vi nu de föregående undersökningarna, finna vi, att det sinliga visade sig vara af den beskaffenheten, att begreppet af det samma dels var endast en bestämning hos det särskilda tinget, dels var verkligheten sjelf, hvarigenom det särskilda egde sin tillvaro. Ingendera af dessa synpunkter kunde dock sättas såsom den högsta. Begreppet är nemligen aldrig rent och kan derför icke sättas såsom det särskilda tingets grund, utan det förutsätter sjelft såsom orent och behäftadt med sinliga bestämningar detta; å andra sidan kan icke det särskilda tinget vara grunden till begreppet, ty det är sjelft icke verkligt utan en allmän bestämdhet i begreppet. Denna svårighet återkommer i definitionen, i hvilken å ena sidan arten (det särskilda) tyckes vara realgrund till slägtet (det allmänna), men å andra sidan förutsätter detta såsom det egentligt principiella. Med ett ord: det allmänna begreppet måste fattas såväl som en verklighet för sig som såsom en bestämning hos det särskilda tinget och sålunda såsom en möjlighet utan verklighet. Svårigheten löses genom förnuftet, som är på samma gång ren möjlighet och ren verklighet. Såsom ren möjlighet innehåller det i sig allt det tänkbara endast till möjligheten — (det sinliga) begreppet är endast en möjlighet —, man såsom ren verklighet innehåller det allt tänkbart såsom

[1]) Man förstår, huru Aristoteles lära om principerna kunnat vara så omtvistad. Somliga ha låtit dem ha sin grund i förnuftet, andra i erfarenheten. För Aristoteles sjelf står det fast, att bådadera är rigtigt ty förnuftet såsom principernas organ är på samma gång det rent allmänna, som förutsätter erfarenheten, och det individuella försigvarande — immanent och transcendent.

verkligt — (det sinliga) begreppet är en verklighet. »I det, som har materia, är hvart och ett af de tänkbara (sinliga begreppen) till möjligheten, så att hos de der skall icke finnas förnuft, ty såsom utan stoff (rent) är förnuftet möjligheten af sådant», d. v. s. det sinliga begreppet är endast en möjlighet, emedan förnuftet såsom rent är möjlighet. »Men hos det der (förnuftet) skall det tänkbara finnas», d. v. s. i förnuftet har begreppet sin verklighet[1]). Dermed ha vi kommit till det resultatet, att det sinliga begreppet såsom en blott möjlighet och såsom bundet vid det särskilda tinget är till möjligheten förnuftigt, men såsom verkligt till verkligheten förnuftigt, och *att sålunda den förra sidan betecknar endast en brist på förnuftighet hos begreppet, ej en real motsats mot förnuftet.*

Dermed bereda vi oss öfvergången till det svårfattliga 5:te kapitlet i 3:dje boken af De An., hvilket erhållit så många tolkningar och utläggningar. Aristoteles framställer här, hurusom i själen finnes skilnad mellan ett förnuft, som verkar allt, och ett, som blifver allt såsom materia för det förra. Det senare kallas i slutet af kapitlet det lidande förnuftet, *νοῦς παθητικός*, som är förgängligt. Hvad förstås med detta? Att det icke kan vara det samma som förnuftet, betraktadt såsom ren möjlighet, följer dels af dettas uppvisade identitet med förnuftet såsom ren verklighet, dels deraf, att detta uttryckligen säges vara för sig varande, oförgängligt o. s. v., hvilket icke kan sägas om det lidande förnuftet[2]). Hvad som vidare bör beaktas, är, att det icke är

[1]) De An. III. 4 fin.

[2]) Ravaisson, Essais sur la Metaph. d'Arist. p. 586; Schwegler, Geschichte der Griech. Phil sid. 195 f.; Siebeck, Geschichte der Psychologie, I, 2 sid. 68, förfäkta identiteten af det passiva förnuftet och förnuftet såsom ren möjlighet. Brentano p. a. st. sid. 166 f. och 208 skiljer mellan förnuftet, »som blifver allt», i början af kapitlet och det lidande i slutet af det samma. Det förra är det

verkligt förnuft, utan förnuftets material således endast till möjligheten förnuft. Derför är det naturligt, om Aristoteles ej låter samma bestämningar gälla om detta möjliga förnuft som om det i kap. 4 framstälda verkliga förnuftet[1]). Hvad är då det passiva förnuftet såsom ett material för det verkliga eller såsom ett möjligt?

För Aristoteles var hufvudaporin, huru det sinliga kan vara vetbart, trots att det allmänna finnes endast i det särskilda. Vi ha uppvisat, att denna apori löses genom läran om principerna och de första substanserna, i hvilka det allmänna och det särskilda sammanfalla. Genom begreppet om det varande ena, som omedelbart är ett och varande, var en definition af det sinliga och dermed vetande om det möjligt, i det att derigenom slägtet (det allmänna) och arten (det särskilda) kunde tänkas såsom ett; men principerna fattades genom förnuftet. Således: det sinliga var vetbart i och genom förnuftet, som på samma gång var ren möjlig-

»upptagande förståndet,» fritt från lidande. det senare är förgänligt och passivt. Deremot märkes· 1:o) Att det. som är stoff, (*ὕλη*), hvilket det första förnuftet säges vara, alltid är passivt; 2:o) att det heter, att »endast detta, som (i sanning) är, är odödligt och oförgängligt» d. v. s. endast det verkande förnuftet och icke det, som är dettas material; 3:o) att Aristoteles säger: *ἀεὶ γὰρ τιμιότερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* och med det senare (*τοῦ πάσχοντος*) åsyftar enligt Brentanos eget medgifvande förnuftet, »som blifver allt». Huru kan det, som lider, *τὸ πάσχον*, vara utan lidande? Brentano drager sig undan svårigheten genom att öfversätta »*τὸ πάσχον*» med »det, som upptager verkan,» hvilket naturligtvis är otillåtet; 4:o) att det är stor skilnad mellan ett förnuft, som är det endast till möjligheten, och ett förnuft, som i sig sjelft är en möjlighet, hvarför med det förnuft, »som blifver allt,» ej kan vara menadt förnuftet såsom ren möjlighet eller såsom »upptagande förstånd».

[1]) Derför är Zellers anmärkning sid. 577 och 578 med afseende å Aristoteles nuslära, att han motsäger sig sjelf, i det han först skildrar förnuftet i allmänhet som oblandadt. substans o. s. v. och derefter frånsäger det lidande förnuftet dessa egenskaper, obefogad. Icke har husets material eller det möjliga huset samma bestämningar som huset öfverhufvudtaget.

het och ren verklighet, det rent allmänna, som var endast en möjlighet, och det särskilda i sig sjelft verkliga. Men vidare har blifvit uppvisadt, att den varseblifvande själen har bestämningar, som motsvara det sinliga varseblifna, så att den är en möjlighet, för så vidt det varseblifna allmänna endast finnes till möjligheten i det särskilda, och en verklighet, som här betyder verklighet i sjelf, för så vidt det varseblifna allmänna betraktas såsom en verklighet. Om derför det sinliga är vetbart genom principerna och dermed förnuftet, är den varseblifvande själen ock bestämbar af förnuftet d. v. s. är dess material. Men den varseblifvande själen fattar det sinliga allmänna d. v. s. vetbara genom induktionen och fantasien eller i allmänbilder, *φαντάσματα*. Detta är nödvändigt, för att varseblifningen skall kunna vara material för vetande, ty detta om det allmänna. Således är det lidande förnuftet den varseblifvande själen, för så vidt den gifver allmänbilder och dermed äfven i praktiskt hänseende den begärande själen, för så vidt den ledes af fantasien [1]). Detta är det resultat, som framgår med konsekvens ur hela den föregående framställningen, men som nu skall närmare bestämdt uppvisas.

Först må erinras, att Aristoteles säger i 5:te kap., att »dessa skilnader (mellan form och materia) finnas i själen», således själen öfverhufvudtaget, ej i tankesjälen i inskränkt mening. Deraf följer, att det ej kan vara fråga om det i föregående kap. behandlade förnuftet, utan om skilnader inom själen i hela dess vidd. Men då måste naturligen materialet vara den förnuftet underordnade själsdelen, den

[1]) De An. III, 10, 433, b, 27. Begärförmågan är i sjelfva verket enligt Aristoteles detsamma som varseblifningsförmågan, fast de till begreppet äro skilda; III, 7. 431, a, 8 f. Mera härom vid framställningen af Aristoteles etik.

varseblifvande själen [1]). Vidare må hänvisas till de utsagor af Aristoteles, i hvilka det till möjligheten tänkbara säges vara det sinliga. »I det, som har stoff, finnes hvart och ett af tankeobjekten till möjligheten» [2]). »Det tänkbara är i de sinliga formerna» [3]). Om det sinliga är möjligt att tänka, måste varseblifningen vara förnuft till möjligheten d. v. s. det verkliga förnuftets material. Detta framställes i klara och bestämda ordalag i det kap., som utgör afslutningen af Aristoteles logiska och kunskapsteoretiska verk, Analytikerna, det 19:de kap. bok. 2: *ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτὸ, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης* [4]) och vidare *καὶ γὰρ καὶ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ* (genom induktion). Således blifva principerna ur varseblifningen. Men längre ned heter det: *νοῦς εἴη τῶν ἀρχῶν* [5]). De äro således ur varseblifningen, men genom förnuftet. Man kan vara tveksam, huruvida Aristoteles skulle kunna tydligare uttrycka, att förnuftets material är varseblifningen

[1]) Särskildt gäller detta argument mot dem, som vilja låta förnuftets material vara identiskt med det upptagande i sig innehållstomma förnuftet, ty då skulle skilnaden ej vara i själen i allmänhet, utan i tankesjälen. Bullinger, Die Erhabenheit des Aristoteles über allen Dualismus, München 1878, sid. 60—65, Aristoteles Nuslehre, Dillingen 1882, sid. 34 ff., Zu Aristoteles Nuslehre, München 1885, har denna uppfattning och måste derför rent af konstruera Aristoteles ord »i själen» till »i tankesjälen». Dessutom må med afseende på Bullingers uppfattning anmärkas, att han rigtigt framhållit, att det är ingen substantiel skilnad mellan förnuftet såsom ren möjlighet (såsom en skriftafla) och såsom ren verklighet, men då är det omöjligt, att förnuftet i det förra hänseendet skulle kunna sättas såsom material för det samma i det senare. Ty att förnuftet är ren möjlighet, betecknar intet annat än, att det intet aktuelt innehåll har, förrän det in aktu tänker, De An. III, 4. § 11. Derför kan aldrig förnuftet såsom ren möjlighet kallas material, ty såsom sådant skulle det få innehåll utan att sjelft in aktu tänka det.

[2]) De An. III, 4. 430, a, 6.

[3]) III, 8. 432, a, 4.

[4]) An. post. 100, a, 6 ff.

[5]) b, 12.

eller den varseblifvande själen[1]). Men den varseblifvande själen, för så vidt »den verkar det allmänna» eller »det ena jämte de många», är tydligen identisk med fantasien, som uttrycker den sida hos varseblifningen, enligt hvilken den verkar sjelfständigt, hvarvid fantasmet är den på varseblifning grundade allmänbilden[2]). Att kalla det lidande förnuftet fantasien[3]) eller den varseblifvande själen[4]) är således rätt fattadt detsamma. Derför är det ett hos Aristoteles ofta förekommande uttryck, att förnuftet tänker i fantasmer såsom material[5]). Således är då förnuftets material eller

[1]) Man jemföre Met. VII, 8 i början: »Det, som blifver, blifver *ur* något, men detta torde vara icke privation, utan materialet.» Nu heter det här, att principerna, förnuftets innehåll, blifva *ur* varseblifningen; följaktligen är den material.

[2]) III, 3. 428, b, 10 och III, 8. 432, a, 9. »Fantasmerna äro liksom varseblifningar fast utan stoff» d. v. s. allmänna; jmfr c. 7. 431, a, 14.

[3]) Brentano, sid. 208.

[4]) Trendelenburg, De An. sid. 405, anser det lidande föfnuftet vara »alla de föregående sinliga förmågorna sammanbundna liksom till en knut.» Kampe, sid. 283, försvarar denna åsigt, men tillägger, att de alla äro samlade i den inre centrala varseblifningsförmågan sid. 287. Detta är rigtigt, och han kunde derför anföra De An. III, 7. 431, a, 11, der alla de sinliga förmågorna sägas tillhöra »den varblifvande midten.» Han tillägger vidare, att denna innefattar i sig förmågor att draga sig till minnes (ἀνάμνησις), reflektera, öfverlägga och mena, i hvilka alla själen utgår från det allmänna, ej såsom begrepp, utan såsom föreställning. Det är här ej tillfälle att ingå i en närmare pröfning häraf. Under alla förhållanden förändras ej derigenom den angifna karakteren af det lidande förnuftet.

[5]) De An. III, 7. 431, b, 2. »Tankeförmågan tänker idéerna i fantasmerna;» De An. III, 8. 432, a, 8; I, 1. 403, a, 8 f. »Om detta (tänkandet) är någon fantasi eller icke utan fantasi» o. s. v. Kampe sid. 295 har missförstått detta ställe, i det han låter »eller» ha disjunktiv, ej korrektiv betydelse. Detta visar sig genom ett parallelställe III, 8. 432, a, 12: »De första tankarne, genom hvad skola de skilja sig från fantasmer? Eller äro ej ens de andra fantasmer, men icke utan fantasmer?» Här har tydligen »eller» korrektiv betydelse; jmfr c. 7. 431, a, 16: »Derför tänker själen aldrig utan fantasmer.» — I öfrigt må anmärkas likheten i följande uttryck: »*Utan* detta (det lidande

det lidande förnuftet den varseblifvande själen, för så vidt den gifver allmänbilder. Men om så är förhållandet, återstår att undersöka, huru den varseblifvande själen kan sägas vara material för förnuftet.

I sjelfva verket är detta redan visadt, då det framställdes, huru det sinliga är tänkbart, ty i samma hänseende, hvari detta eger rum, är varseblifningen bestämbar af förnuftet. Men vi skola närmare belysa detta genom hänvisning till Aristoteles lära om den varseblifvande själen. Denna är dels en möjlighet, som emottager innehåll genom intryck från kroppen, dels en verklighet, som sjelfverksamt producerar sitt innehåll; men hvarken ren möjlighet eller ren verklighet. Det förra, ty den har alltid något innehåll i sig sjelf, det senare, ty sensationerna äro alltid tillfälliga och beteckna derför icke ren sjelfverksamhet. I förra hänseendet är den bestämbar af förnuftet såsom ren möjlighet. Men att förnuftet är ren möjlighet betecknar dess egenskap att intet vara utan genom det aktuela tänkandet, således betecknar varseblifningens bestämdhet af förnuftet såsom ren möjlighet, att den sjelf såsom möjlighet d. v. s. såsom uppstående genom intryck utifrån är intet, utan genom det aktuela verkandet, d. v. s. att den är en privation af detta. Vi ha återkommit till den ofvan uppvisade aristoteliska grundsatsen, att all möjlighet är i dess högsta form endast privation. Den varseblifvande själen är en organism, i hvilken dess mottaglighet för intryck betecknar endast en privation i aktuel verksamhet. Derigenom är den varseblifvande själen såsom förnuftets material — lidande förnuft.

förnuftet) tänker intet», c. 5. 430, a, 25 (Zeller sid. 574, 4) och »*utan* fantasmer tänker icke själen», »tänkandet är icke *utan* fantasi.» Denna likhet hänvisar med tydlighet på identiteten af det lidande förnuftet och fantasien såsom förnuftets material. Man jemföre den aristoteliska termen *οὗ οὐκ ἄνευ* såsom uttryck för materialet; Zeller 331 not 1.

Detta, som framgår ur hela den föregående undersökningen, vinner sin fulla bekräftelse genom det kap. i De An., som enligt Aristoteles egna ord utgör en sammanfattning af hans kunskapsteori, det 8:de kap., bok III. »Nu må vi sammanfattande med afseende på själen säga, att den är på något sätt allt det varande. Ty antingen är det varande sinligt eller tänkbart, men vetandet är på något sätt det vetbara, varseblifningen det sinliga. Huru detta är möjligt, bör man söka. Vetandet och varseblifningen delas efter innehållet (*τὰ πράγματα*); de äro potentiella efter det potentiella innehållet, aktuella i och genom sig sjelfva (*ἐντελεχείᾳ*) efter det aktuella innehållet.» Vetandet och varseblifningen äro till möjligheten sitt innehåll, och detta är verkligt endast i och med de förras sjelfaktualisation. Intet tankeobjekt och ingen sinlig form är verklig för själen, utan i förhållande till vetandet och varseblifningen såsom entelechier d. v. s. såsom egande verklighet genom sig sjelfva. Själen är alltså så väl i vetandet som varseblifningen en organism, i hvilken innehållet är verkligt i och med det helas förverkligande. »Den är på något sätt allt det varande.» Trots denna af Aristoteles framhållna parallelism mellan förnuftet och den varseblifvande själen ha flere forskare icke kunnat finna någon enhet mellan dem[1]).

---

[1]) T. ex. Kampe sid. 310—311; Zeller sid. 596—597. Deremot har Michaelis, Zur Arist. Lehre vom *νοῦς*, Neu-Strelitz 1888 sid. 11. ff., rigtigt framhållit, att det är den egenskapen hos den varseblifvande själen, hvarigenom den kan fatta det allmänna i det särskilda, som höjer den hos menniskan öfver den djuriska själen och gör den till materialet för förnuftet. Vidare har han framhållit, att förnuftet och den varseblifvande själen, så vidt den har denna egenskap, ej tillhöra olika sferer, utan det förra är *verksamt i det senare.*

Enligt vår uppfattning uttryckes saken bättre så, att den varseblifvande själen *på grund deraf*, att den till sitt väsen är förnuftig, organiserar *sig sjelf*, så att den kan vara ett material för förnuftet.

Enligt den nu gjorda framställningen har Aristoteles löst den stora kupskapsteoretiska aporien, som rörde sig kring svårigheterna med afseende å vetandet, i det att detta gick på det allmänna, men endast de särskilda tingen voro verkliga, på det sätt, att begreppen såsom till sitt väsen förnuftiga äro verkliga, men såsom lidande brist på förnuftighet äro i sig sjelfva overkliga (och finnas endast i särskilda ting), och att den varseblifvande själen såsom bestämd af förnuftet genom sjelfaktualisation uppfattar det allmänna såsom verkligt för sig, men genom brist på sjelfaktualisation endast såsom möjligt, således såsom verkligt endast i det särskilda.

Dermed är ock visadt, huru Aristoteles i subjektivt hänseende höjer sig öfver teleologien. Genom förnuftet såsom förutsättning för allt vetande är menniskan höjd öfver motsättningen mellan verklighet och möjlighet, sådan den framträder dels i det sinliga varseblifna dels i varseblifningen. Förut har blifvit uppvisadt, huru Aristoteles på liknande sätt höjer sig öfver sin teleologi i objektivt hänseende genom sin lära om *νόησις νοήσεως*. Förhållandet mellan dessa båda synpunkter, mellan Gud och det menskliga förnuftet, är här ej tillfälle att undersöka. Det må endast erinras derom, att kunskapsgrunden till det gudomliga förnuftet är det menskliga. Vidare må nämnas, att Aristoteles antagande af ett gudomligt förnuft grundar sig på hans objektiva ståndpunkt, enligt hvilken begreppen ega realitet i och för sig, oberoende deraf, om de finnas i ett medvetande. Denna objektivitet åter har sin grund i det abstrakta sätt, hvarpå det subjektiva förnuftet betraktas, i det att allt viljelif från det samma utestänges, hvarigenom det blir nödvändigt att antaga en objektiv realitet, som på visst sätt faller utom detsamma. Om deremot Aristoteles håller

sig till rent subjektiva — psykologiska och etiska — undersökningar, förlorar gudomligheten såsom objektivt förnuft sin betydelse. Det förra synes af det psykologiska verket De Anima, der icke en enda gång, åtminstone tydligt, gudomligheten är nämd eller åsyftad, det senare skall visa sig vid undersökningen af:

II. Aristoteles étiska grundtankar.

Inledning. Etikens problem.

Innan vi beträda det egentliga området för etiken, hafva vi att uppställa etikens problem. Hvarje menskligt handlande har enligt Aristoteles ett ändamål, »något godt»[1]. Derigenom uppstå flere slag af ändamål, af hvilka dock det ena är högre än det andra[2]. För att ej fortgå in infinitum måste man komma till ett ändamål, som är det menskliga goda sensu eminenti, hvilket alla andra ändamål äro underordnade[3]. Den vetenskap, som har till objekt det menskliga handlandet, för så vidt derigenom detta goda vinnes, är politiken[4]. Denna sönderfaller i tvenne vetenskaper: etiken och politiken i egentlig bemärkelse. Den förra afser det goda för den enskilde, den senare för en stat, hvarjemte den angifver de medel, hvarigenom det goda för den enskilde vinnes[5]. Sålunda kunna vi definiera etiken såsom den vetenskap, som bestämmer det menskliga handlandet, för så vidt derigenom det menskligt goda för den enskilde vinnes. Etikens problem är att förklara möjligheten af ett sådant handlande.

[1]) Eth. Nic. I, 1, i början.
[2]) 1094, a, 6 ff. [3]) 18 ff. [4]) 27.
[5]) VI, 8. 1141, b, 23; X, 9. Se härom Zeller p. a. s. sid. 607 not 3.

Allt menniskans handlande förutsätter först och främst begär; men begäret är icke möjligt utan föreställning. Genom denna blir nemligen det goda föremål för begärande. Men hvarje föreställning är sinlig eller beräknande, ledd af det praktiska förståndet[1]. I förening med den förra föreställningen är begäret lägre begär (*ἐπιϑυμία*) och går endast på det skenbart goda, med den senare är det vilja (*βούλησις*) och går på det sant goda[2]. Etiken har derför att förklara, huru viljan och det praktiska förståndet eller den öfverläggande fantasien kunna gemensamt förverkliga det sant goda. Utan den förra kan icke handlande åstadkommas, ty förståndet för sig kan icke verka handling, hvilket synes af de oåterhållsamme, som handla mot detsamma[3]; utan det senare vinnes endast det skenbart goda. — Vi ha dervid först att undersöka beskaffenheten af det sant goda eller det högsta goda och derefter medlet till dettas vinnande, dygden.

A. Det högsta goda.

»Ett enda är det rörande det begärda (*τὸ ὀρεκτόν*), ty om två rörde, förstånd och begär, skulle de röra enligt någon gemensam art.» »Men detta är det goda, som är möjligt att förverkliga (*τὸ πρακτὸν ἀγαϑόν*), men sådant är det, som kan förhålla sig annorlunda»[4]. »Det orörda rörande är det goda, som är möjligt att förverkliga»[5]. Med dessa ord är det godas formella karakter angifven. Det är *ὀρεκτόν* och *πρακτόν*, men på samma gång orördt. Dessa bestämningar determineras vidare. Det visas gent emot Plato, att begreppet om det goda icke kan vara en idé för sig; ty det

[1]) De An. III, 10. 433, b, 28; c. 7. 431, b, 6; jmfr Zeller sid. 582 not 2.
[2]) c. 10. 433, a, 23 ff. [3]) c. 9. 433, a, 1.
[4]) III, 10. 433, a, 21 ff. [5]) 433, b, 15.

är samma förhållande med detta som med det ena varande; att det icke är ett allmänt slägtbegrepp. Det går nemligen likasom detta genom alla kategorierna och är derför icke sjelft en kategori eller ett första slägte; i sig sjelft har sålunda begreppet om det goda intet innehåll[1]). Under det Plato betraktade det goda endast i förhållande till det godas idé, som för honom egde metafysisk betydelse såsom verldens grund, ser Aristoteles fullkomligt bort härifrån och låter det goda bestämmas efter det sinliga innehåll, som det eger. »Ty om det ock finnes ett godt, som är det goda i allmänhet, eller något för sig varande godt, som är det i sig sjelft, är det tydligt, att det icke torde vara möjligt att förverkligas eller egas af menniskan.» Ej heller är det möjligt att tänka det godas idé såsom en förebild, hvarefter menniskan verkade. Ty »hvarutinnan skulle en väfvare eller byggmästare gagnas med afseende på sin egen konst genom att veta sjelfva det goda?» »Ty ej heller läkaren synes så betrakta helsan, utan menniskans helsa, men mera måhända denna bestämda menniskas»[2]). I dessa ord ligger tydligen uttryckt, att det godas innehåll bestämmes efter det särskilda i erfarenheten gifna fallet. För att således bestämma det goda för menniskan måste man undersöka menniskans egendomliga natur[3]), icke det goda i och för sig. Af allt detta följer, att enligt Aristoteles det icke finnes såsom hos Plato någon sedlighetens idé, ej heller såsom hos Kant något kategoriskt imperativ[4]). Derför kan Aristoteles etik betraktas såsom empirism. Liksom förnuftet visade sig vara en bok, i hvilken intet är skrifvet, således ren form, är också det goda såsom sådant en form, som är utan innehåll.

[1]) I, 6. 1096, a, 23 ff. [2]) 1096, b, 32 ff.

[3]) I, 7. 1097, b, 24 ff.

[4]) Betecknande härför är Aristoteles framhållande af etiken såsom en inexakt vetenskap, som gäller endast »med afseende på det mesta» (ἐπὶ τὸ πολύ), I, 3. 1094, b, 21; I, 7. 1098, a, 26; II, 2. 1103, b, 34. Vidare bör erinras, att principerna vinnas genom induktion, varseblifning eller vana, I, 7. 1098, b, 3. Jmfr Magn. Mor. I, 1. 1182, b, 2; Ramsauer, Nic. Eth. sid. 162: Eberlein, Die dianoetischen Tugenden der Nikomachischen Ethik. sid. 117.

Men detta är endast den ena sidan hos det goda. Den andra är den, att det är »orördt». Detta utföres så, att det säges vara det fulländade (τὸ τέλειον) och, om det finnes flera, det mest fulländade. Men mest fulländadt är det, som eftersträfvas för sin egen skull. »Men sådan tyckes mest lycksaligheten vara»[1]). »Detsamma synes framgå ur sjelftillräckligheten, ty det fulländade goda är sjelftillräckligt (αὔταρκες). Men det sjelftillräckliga antaga vi det vara, som ensamt i sig gifver lifvet värde och icke behöfver något. Sådant tro vi lycksaligheten vara»[2]). Från denna synpunkt är det goda lycksaligheten såsom det fulländade och sjelftillräckliga, bestämningar, som Aristoteles upptagit från Plato[3]). Här tyckes det åter, som om Aristoteles antoge ett godt i sig sjelft, som bestämde menniskan till handlande. Genom att fatta lycksaligheten såsom ett fulländadt och sjelftillräckligt godt har han uppstält idéen om ett obetingadt godt och tyckes sålunda inkonsekvent dragit sig tillbaka till den kritiserade platonska idéen af det goda. Men skilnaden är tydlig och klar: under det att det godas idé är i och för sig oberoende af menniskans handlande, är lycksaligheten hos Aristoteles endast i och genom detta handlande, är icke en förebild, utan ett resultat. Om menniskan gör det för henne goda, vinner hon lycksaligheten. Icke desto mindre måste erkännas, att Aristoteles i begreppet om lycksaligheten såsom ett sjelftillräckligt och fulländadt godt i formelt hänseende uppstält en rationalistisk, etisk princip. Den sinliga lycksaligheten kan nemligen icke vara ett fulländadt och sjelftillräckligt godt, utan den är helt och hållet bero-

[1]) Nic. Eth. I, 7. 1097, a, 28 ff.; jmfr X. 6 i början.

[2]) I, 7. 1097, b, 6. [3]) Phil. 20 D.

ende af de momenter, som ingå i den, till- och aftager med med dessa. Men ofvan visades Aristoteles empirism i bestämmandet af det goda. Han sammanför sålunda i sin moralprincip tvenne motsatta rigtningar, empirism och rationalism. Lycksaligheten är det i sig sjelft goda ändamålet och är då i och för sig önskvärdast af allt — rationalism —, men på samma gång är den beroende af och ingående i det material, i hvilket den förverkligas, och förändras med det — empirism[1]).

[1]) Eth. Nic. I, 7. 1097, b, 16. *ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μεῖζον αἱρετώτερον ἀεί.* Dessa ord ha tolkats på flere sätt. *Brandis*, Griech. Röm. Phil. II, 2, 2 sid. 1344. »Lycksaligheten är det i högsta grad eftersträfvansvärda, utan att något annat tillkommer, men genom hvarje tillkommande godt är den i högre grad eftersträfvansvärd.» Men genom denna tolkning är sammanhanget med det föregående brutet, der det sades, att lycksaligheten var ett fulländadt godt; här blir den endast ett relativt godt. *Teichmüller*, Die Einh. der Arist. Eud. sid. 312 öfversätter »*συναριθμεῖν*» med »summera», men detta strider mot parallelställen, Rhet. I, 7. 1363, b, 18; Top. III, 2. 117. a, 16; Magna Mor. I, 2. 1184, a, 14; Eth. Nic. II, 4. 1105, b, 1, der allestädes ordet öfversättes med »medräkna, innefatta i». *Rassow*, Forsch. über die Nic. Eth. des Arist., sid. 112 ff. »Vi hålla evdaimonien för det eftersträfvansvärdaste af allt godt, så vidt den icke sjelf deri inberäknas, d. v. s. den får icke betraktas såsom ett godt jemte andra goda.» Men då måste suppleras *οἰησόμετα* till det efterföljande, hvilket dels icke är behöfligt, dels skulle gifva en ytterst tung vändning: »Om den medräknas, skulle vi tro det vara tydligt o. s. v.» Till Rassow sluter sig *Stewart*, Notes on the Nicomachean Ethics I, 94. *Zeller*, Phil. der Griech. II, 2, sid. 610, öfvertätter genom någon textändring: »Wir nehmen an, die Eudämonie sei wünschenswerther als alles, sofern sie selbst zu *diesem* allen nicht mitgerechnet wird: oder sofern man sie mit Anderem zusammennimmt, so sei sie mit dem kleinsten anderwärtigen Gut verbunden wünschenswerther *als alles übrige*.» Men oafsedt den temligen godtyckliga textändringen, tyckes detta endast uttrycka en tarflig tavtologi: om lycksaligheten är önskvärdast af allt, ligger i sjelfva sakens natur, att om man tager den tillsammans med något annat, den är önskvärdare än allt öfrigt. — Den rigtiga tolkningen torde vara: »Evdaimonien är det önskvärdaste af allt, om den icke medräknas i det hela», d. v. s. om den är ändamålet för allt godt. Endast såsom ändamål för allt kan lycksaligheten icke sjelf tänkas ingå i eller inräknas i (*ἐνυπάρχειν* = *συναριθμεῖσθαι* enligt jemförelse mellan Rhet. I, 7. 1363, b, 18 och Top. III, 2. 117, a, 16; se Rassow sid. 113) *allt*, då fråga är om värdemätning, ty då skulle ändamålet och medlet vara för mer än ändamålet ensamt. »De större goda äro mera värda än de mindre antingen i och för sig, eller när det ena finnes i det andra, de mindre i de större, utom om det ena är för det andras skull, ty ingalunda äro de båda, ändamål och medel, mera önskvärda än det ena (ändamålet)», Top. p. a. s. I fråga om ändamål och medel, lycksaligheten såsom ändamål och allt annat som medel, kan icke det förra vid värdemätning inberäknas i det senare. Det omslutande kan icke medräknas i det omslutna. Alexander Aphrodisias säger i sin kommentar till detta ställe tvärtom med hänvisning till stället i Etiken, men tydligen felaktigt dels genom betydelsen af »medräknas», som är lika med »finnas i», dels derför att i Etiken är fråga derom, att lycksaligheten (det omslutande) icke medräknas i allt (det omslutna), ej tvärtom. Således är meningen, att lycksaligheten omfattar allt och derför är önskvärdast af allt, i hvilket den såsom ändamål icke kan inberäknas. — Men heter det vidare: »Medräknad i det hela är den med det minsta goda mera önskvärd.» Här betraktas lycksaligheten eller det goda från den synpunkten, att den intet är utan att förverkligas i gifna förhållanden. Man tänke på Aristoteles kritik af det godas idé. Då har den, såsom blifvit visadt, intet innehåll i sig sjelf, utan är endast den allmänna form, som omsluter allt särskildt godt, så att, ju större det gifna goda är, dess större är lycksaligheten. När Zeller och Teichmüller framhålla, att lycksaligheten icke kan tillväxa, är detta rigtigt endast så till vida, att den i och för sig är fulländad och sjelftillräcklig, men i förhållande till subjektet är den tydligen enligt Aristoteles beroende af särskilda t. o. m. yttre omständigheter. »Ty fullkomligt lycksalig är icke den» o. s. v., Eth. Nic. I, 8. 1099, b, 3. »Många och stora lyckliga händelser skola göra lifvet saligare», I, 10. 1100, b, 25. Mera härom sedan. I öfrigt är att märka ett liknande förhållande med afseende på förnuftet hos menniskan. Å ena sidan är förnuftet i och för sig (*χωρισθεὶς*) ren verklighet, å andra sidan »tänker det intet utan det lidande förnuftet, men detta är korruptibelt», De An. III, 5. Det är således ock på samma gång fulländadt och bundet vid det korruptibla (sinliga). Att detta är mera än en blott jemförelse, skall sedan visa sig.

Emellertid äro ännu ytterst formella bestämningar gifna åt det goda. Det återstår nu att bestämma dess väsen. Aristoteles utgår dervid derifrån, att för en handtverkare är ett visst verk det goda, nemligen det, som tillhör hans

profession. Så är ock för menniskan såsom menniska ett visst verk egendomligt, hvilket är hennes goda. Detta hennes verk är att handla rigtigt (*εὖ πράττειν*) liksom citterspelarens att spela rigtigt[1]. Evdaimonien har också blifvit kallad ett rigtigt lif, ett rigtigt handlande[2]. Detta rigtiga handlande består i en själens verksamhet enligt fulländad dygd[3]. Dermed är lycksalighetens realdefinition angifven. Vi ha nu att undersöka innebörden af densamma. Det är tydligt, att ordet *ἀρετή* här är taget i den allmänna betydelsen att vara en färdighet och skicklighet öfverhufvudtaget[4]. Definitionen innebär sålunda, att evdaimonien består i en själens verksamhet, grundad på den största möjliga duglighet dertill. Denna duglighet är i sig sjelf icke lycksalighet, ty det är möjligt, att färdigheten (*ἕξις*) finnes, utan att något godt utföres[5]. Härigenom skiljer sig Aristoteles från Plato, för hvilken dygden såsom rigtning på det godas idé alltid åstadkom något godt eller rättare var i sig sjelf god. Deraf framgår, att dygden, hvarifrån Aristoteles utgår, är fattad icke såsom ett inre sedligt lif, utan såsom en färdighet att verka. Men då är ock verksamheten sjelf såsom grundad på dygden tillfällig, ty »hvad, som är möjligt att vara, är också möjligt att icke vara.» Detta skall äfven visa sig vid en närmare undersökning af denna verksamhet.

Det specifika hos menniskan till skilnad från djuren är enligt Aristoteles hennes förnuft[6]. Derför är menniskans egendomliga verksamhet en verksamhet med förnuft (*ἐνέργεια μετὰ λόγου*) eller gerningar med förnuft[7]. Det har i

[1]) Eth. Nic. I, 7. 1097, b, 24 ff.

[2]) I, 8. 1098, b, 20 ff. Hänsyftningen på Sokrates är tydlig; jmfr Krito 48 ff.; Xen. Mem., III, 9, 14.

[3]) I, 7. 1098, a, 15.

[4]) Jmfr Eberlein p. a. s. sid. 5.

[5]) Eth. Nic. I, 8. 1098, b, 33; X, 6. 1176, a, 33; I, 5. 1095, b, 31.

[6]) I, 7. 1098, a, 3 ff. [7]) a, 13.

den teoretiska undersökningen blifvit uppvisadt, att förnuftet är det, hvarigenom vi känna grunden till något, hvilken icke är gifven i induktionen eller indelningen d. v. s. i omedelbar erfarenhet, ty denna »grundar intet». Men i gerningarna är principen (eller grunden) ändamålet[1]. Således måste gerningar enligt förnuftet vara sådana, i hvilka något fattas såsom ändamål. Hvad är då det ändamål, som förnuftet sätter för gerningarna, hvarigenom de blifva förnuftiga eller dygdiga? Aristoteles bestämmer detta i det allmänna såsom ett riktigt handlande[2], ett rätt lif[3] eller såsom det sköna[4]. Närmare determineras detta rigtiga handlande och denna sedliga skönhet såsom sjelfverksamhet eller såsom en verksamhet, som har ändamål i sig sjelf[5]. Men icke alla energier (energie här lika med verksamhet, *ἐνέργεια*), som äro sjelfändamål, äro förnuftiga och dygdiga,

[1]) VII, 8. 1151, a, 16.

[2]) VI, 2. 1139, b, 2. »Evpraxin är ändamål;» VI, 5. 1140, b, 7. »Sjelfva evpraxin är ändamålet för gerningen.» Jmfr I, 8. 1098, b, 20.

[3]) VI, 5. 1140, a, 25 ff.; I, 8. 1098, b, 20.

[4]) III, 7. 1115, b. 13. »Det sköna är dygdens mål» således ock verksamhetens; IV, 1. 1120, a, 23. »Gerningarna enligt dygd äro sköna och för det skönas skull.» Jmfr 1099, a, 33; 1116, a, 11; 1122, b, 6; 1144, a, 7; Eth. Eud. 1229, a, 8; M. M. 1190, a, 28.

[5]) X, 6. 1176, b, 2. »Om af energierna somliga äro (hypotetiskt) nödvändiga och önskvärda för annats skull, andra i sig sjelfva, är tydligt, att man bör antaga någon af de i sig sjelfva önskvärda och icke af dem, som äro det genom annat, för lycksaligheten . . ., men sådana tyckas gerningar enligt dygd vara.» II, 4. 1105, a, 28. »Det, som blifver enligt dygden, göres icke med rättrådighet och besinningsfullhet, om det sjelft är på något sätt beskaffadt (om sjelfva gerningen har vissa egenskaper), utan om äfven den, som handlar, handlar, förhållande sig sjelf på ett visst sätt, nämligen först om han har insigt. vidare om han *beslutar och beslutar handlingarna för deras egen skull, δι' αὐτά*, för det tredje, om han handlar med fasthet och orubblighet.» VI, 12. 1144, a. 13: »Man kan göra det rätta utan att göra det med dygd . . . Man gör det rätta med dygd, så att man är god, om man gör det på grund af föresats och för sjelfva handlingens skull.» VI, 5. 1140, b, 6. »För den konstnärliga verksamheten torde ändamålet vara ett annat än verksamheten sjelf, så ej för gerningen (enligt dygd)».

ty äfven de angenäma lekarne, seendet, hågkomsten o. s. v. äro energier, som eftersträfvas för sin egen skull[1]), men de äro derför icke förnuftiga och dygdiga[2]). Ty för att vara förnuftiga och dygdiga måste gerningarna *fattas* såsom sjelfändamål och *derför* eftersträfvas. Begäret måste med medvetenhet vara rigtadt på ändamålet — sjelfverksamheten, evpraxin, det sköna o. s. v., och detta måste vara handlingens princip[3]). Det är ej nog med, att vi äro verksamme för verksamhetens egen skull; vi måste ock eftersträfva sjelfverksamheten såsom sådan i våra handlingar. Detta eger ej rum i lekar etc., hvarför sådana energier, trots de äro sjelfändamål, icke äro förnuftiga och dygdiga handlingar. Vi kunna nu efter att hafva sammanstält olika yttranden af Aristoteles definiera energien enligt dygd såsom den verksamhet, hvars ändamål fattas och eftersträfvas såsom »verksamhet genom sig sjelf» eller såsom »verksamhet för sin egen skull». Aristoteles moralprincip[4]) är sålunda sjelfverksamheten såsom föremål för begärande eller, om man så vill, begärandet af sjelfverksamheten.

Emellertid är denna princip rent formel. Det fordras endast, att menniskan i sina handlingar sätter sjelfverksamheten såsom ändamål. Men det är icke angifvet någon förnuftig verklighet, som bildar det adæqvata innehållet för denna sjelfverksamhet; derför är icke viljan till och begäret af det sedligt sköna eller evpraxin ett inre sedligt lif, som bestämmer det sinliga, utan den finnes endast såsom en form för detta och är af detta betingadt. Hos Plato deltager menniskan i det sedliga handlandet i det godas idé och är derigenom höjd öfver det sinligas föränderlighet. Aristoteles deremot, som icke antager någon förnuftig verklighet för sig eller någon det godas idé, kommer att fatta sträfvandet efter det goda såsom något, som ingenting är i och för sig, utan endast innebär begär efter en rätt form åt det sinliga innehållet. Då innebär sjelfverksamheten intet annat än att menniskan i sina handlingar fattar sig sjelf såsom ändamålet. Lycksaligheten ligger enligt Aristoteles just i detta medvetna fattande af sig sjelf såsom ändamålet, af sig sjelf såsom verksam för sin egen skull. Men detta sjelf är icke sedlighetens eller det godas idé, utan menniskan såsom sådan, såsom hon är gifven med sina lidelser och begär. Med en filosofisk term kallas denna rigtning praktisk intellektualism.

Tydligt kännetecknar Aristoteles denna sin ståndpunkt, då han till sin definition af det högsta goda såsom energien enligt dygd tillägger »i det fulländade lifvet». Detta innebär dels den fordran, att den dygdiga verksamheten ej är inskränkt endast till en liten tid (»en svala gör ingen sommar, ej heller en dag»)[1]), dels att ett barn icke är lycksaligt, emedan det är ur stånd att ännu göra det sköna, hvilket fordrar en yttre verksamhet[2]). Detta innebär tydligen, att lycksaligheten eller den fulländade dygdiga verksamheten är bunden vid yttre betingelser.

---

[1]) X, 6. 1176, b, 9; Met IX, 6, § 11 och ff.

[2]) Eth. Nic. p. a. s.

[3]) IV, 1. 1120, a, 23. »Gerningarna enligt dygd äro sköna och *för det skönas skull.*» III, 7. 1115, b, 12. »Han (den tappre) skall vara ståndaktig, såsom han bör, och såsom förståndet bjuder, *för det sedligt skönas skull.*» VI, 2. 1139, b, 2. »Evpraxin är i det dygdiga handlandet ändamålet och begäret är af detta.» Man ser häraf, att Aristoteles antager ett förnuftigt begärande af ändamålet, hvarför det är origtigt, som Nyblæus, Aristoteles lära om det högsta goda, Lund 1878, s. 171, säger, att begäret hos Aristoteles såsom sinligt är i saknad af sjelfbestämdhet.

[4]) »Ty i handlingarna är ändamålet princip», Nic. Eth. VII, 8, 1151, a, 16.

[1]) Eth. Nic. I, 7. 1098, a, 18. [2]) I, 9. 1099, b, 29 ff.

Ännu tydligare framträder det sinliga innehållet i lycksaligheten deri, att Aristoteles anser vissa yttre gynsamma omständigheter såsom oundgängliga för densamma. »Det är nemligen omöjligt eller icke lätt att göra det sedligt sköna, om man är utan yttre förmåner; ty mycket göres genom verktyg, genom vänner och rikedom och politisk magt»[1]. Den, som lefver under svåra yttre omständigheter, är icke fullkomligt lycksalig. Ingen prisar någon lycklig, som träffats af Priami öde[2]. Stora och många lyckliga omständigheter skola göra lifvet saligare, men det motsatta skall tära på saligheten[3]. Emellertid är det sant, att Aristoteles fasthåller, att lyckliga yttre omständigheter endast äro goda såsom betingelser för en dygdig verksamhet, ej såsom omedelbara momenter i lycksaligheten[4]. Ja, han anser, att den lycksalige genom sin sedliga verksamhet är i viss mån oberoende af det yttre och dess vexlingar; »ty det finnes ingen konstans i de menskliga verken såsom i gerningarna enligt dygd»[5], och »vi tro att den sant gode och besinningsfulle på ett skönt sätt bär händelserna och af det, som finnes, alltid gör det skönaste»[6]. Men allt detta bevisar endast, att det sinliga

[1]) I, 8. 1099, a, 32. [2]) I, 9. 1100, a, 8. [3]) I, 10. 1100, b, 25.

[4]) I, 5. 1095, b, 22 och 1096. a. 5 framställes, att rikedom och ära i sig sjelfva ej kunna gifva lycksalighet; I, 8. 1098, b, 19. »Rätt är äfven, att några gerningar och energier sägas vara ändamålet, ty så tillhör det det goda med afseende på själen och icke det yttre»; se not 1; I, 10. 1099, b, 27. »Af de öfriga goda utom själsverksamheten äro somliga nödvändiga (betingelser), andra hjelpa och gagna såsom verktyg;» I, 10. 1100, b, 7. »Att vara beroende af tillfälligheterna är icke riktigt, ty icke är i dessa »väl eller illa», utan det menskliga lifvet behöfver dessa såsom hjelpmedel, såsom sagdt, men herskande öfver lycksaligheten äro energierna enligt dygd;» VII, 13. 1153, b, 17. »Derför behöfver den lycksalige derjemte de yttre goda, på det dessa (energierna) icke må hindras»; jmfr X, 8. 1179, a, 1.

[5]) I, 10. 1100, b, 12.

[6]) 1100, b, 35. Deraf synes, att, hvad Nyblæus säger p. a. s. sid. 164, att för Aristoteles tålamod i olycka o. s. v. icke eger något sedligt värde, behöfver modifieras. Det är dock sant, att Aristoteles i detta hänseende är något sväfvande.

ingår i lycksaligheten, för så vidt det har en sådan form, att i det samma menniskan medvetet är sjelfverksam, och det står qvar, att just denna sjelfverksamhet ökas eller minskas och sålunda i viss mån betingas af rent yttre omständigheter, som äro tillfälliga[1]. Då kan icke sjelfverksamheten ega ett förnuftigt innehåll, ty om detta vore förhållandet, skulle den antingen finnas eller icke finnas, men icke ha grader, som äro betingade af yttre omständigheter.

Vidare framträder lycksalighetens beroende af det sinliga i Aristoteles uppfattning af njutningens betydelse för den samma. Emot de filosofer, som förnekat njutningens värde, försvarar han densamma och visar, att den icke får fattas såsom rörelse eller uppkomst, utan såsom i hvarje moment fulländad, hvarjemte han gendrifver öfriga argumenter, som förnämligast af Plato i Philebus blifvit uppstälda mot densammas värde[2]. »Alla sträfva efter njutningen, emedan de sträfva efter lifvet.» »Njutningen fullkomnar hvarje energie, så ock lifvet, efter hvilket menniskorna sträfva.» Njutningarna och energierna äro med hvarandra sammanbundna och kunna icke skiljas. »Ty utan verksamhet blifver icke njutning och hvarje verksamhet torde njutning fullända[3]. Men den fulländar icke verksamheten såsom en beskaffenhet, som finnes i den, utan såsom en fullkomlighet, som kommer till liksom skönheten till den mognade åldern»[4]. Innebörden af detta visas genom en beskrifning af en fulländad energie. Han säger: »I hvarje fall är energien bäst hos det, som förhåller sig bäst i förhållande till det förnämsta af det, som faller under den. Denna torde vara den

[1]) Att dessa fattas af Aristoteles såsom tillfälliga och icke såsom gifna af en gudomlig försyn, framgår af de stereotypa uttrycken: »*Τύχαι, ἀτυχίαι*» o. s. v. Se hänvisningarna. Jmfr Zeller p. a. s. sid. 617.

[2]) Eth. Nic. X, c. 1—3.

[3]) c. 4. 1175, a, 20. [4]) c. 4, 1174, b, 31.

mest fulländade och angenäma»[1]. Detta, »som faller under den», förklaras på samma ställe genom exempel, hemtadt från varseblifningen: »Då hvarje varseblifning verkar i förhållande till *det varseblifna* o. s. v.» Det, som faller under energien, och i förhållande till hvilket den är, är således dess objekt. Fulländningen består sålunda i ett harmoniskt förhållande mellan verksamheten och det bästa af dess objekt. Denna fulländning har enligt Aristoteles sin grund i njutningen. »Så länge som således det tänkta eller varseblifningen är sådant, som det bör, och det, som bedömer eller betraktar, skall njutningen vara i verksamheten. Ty då det lidande och det verkande äro lika och förhålla sig till hvarandra på lika sätt, blifver af naturen det samma»[2]. Med grekens sinne för det måttfulla sätter han således njutningen i känslan af öfverensstämmelse mellan det, som verkar, och det, som lider. Om varseblifningen fullt genomtränger det, som varseblifves, uppstår njutning. Likaså om konstnären kan genomarbeta det, han har för händer, blir detta arbete för honom en njutning. Sålunda är energien, för så vidt den obehindradt fortgår, förenad med njutning och är derigenom fulländad[3]. Det är tydligt, att njutningen sjelf då icke kan vara lägre än energien och sålunda vara en ἕξις eller en δύναμις eller en ofullkomlig energie, utan den måste sjelf vara fulländad energie, för så vidt enligt Aristoteles principer energien såsom det verkliga är det högsta. Eljest skulle ener-

[1]) b, 18. [2]) b, 33.

[3]) Zeller p. a. s. sid. 618 uttrycker detta icke alldeles riktigt, i det han kallar njutningen för det ändamål, i hvilket lifsrörelsen kommer till ro, ty enligt Aristoteles betecknar icke »ron» ändamålet, utan den är tvärtom för verksamhetens skull. Likaså Überweg, Grundriss der Geschichte der Phil. 5 Aufl. Berlin 1876 I, sid. 206. Såsom Kaas, Die Lehre des Aristoleles von der Lust (ἡδονή), Graz 1878 (Gymnasialprogram) sid. 33, anmärker, måste »τέλος» (1174, b, 33) öfversättas icke med »ändamål», utan med »afslutning».

gien kunna fulländas genom något, som vore lägre än densamma. Dock måste på samma gång fasthållas, att njutningen endast är en sida af den verkliga energien eller den sida af densamma, som betecknar dess ohindrade fortgång eller: den är energien, betraktad från den synpunkten, att den fullt genomtränger sitt material. Energien kan ock betraktas från en annan synpunkt såsom kraftverksamhet i sig sjelf utan afseende på förhållandet till objektet; då är den tydligen icke lust, utan föremål för lust[1]. — Men

[1]) Derför säger Aristoteles Nic. Eth. X, 5. 1175, b, 32: »Njutningarna äro nära förbundna med energierna och äro så oskiljaktiga, att det är omtvistadt, om energien är detsamma som njutningen; icke tyckas dock reflexion och varseblifning vara njutning, ty besynnerligt skulle det vara. Men genom att icke skiljas synas de vara detsamma.» Njutningen uttömmer icke energiens väsen, utan är endast en sida i densamma jemte andra sidor. Kaas p. a. s. sid. 45 tyder detta ställe så, att njutningen icke från någon synpunkt kan sägas vara en verksamhet, men frågan, som här afgöres, är endast: *εἰ ταὐτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ*, således icke, om njutningen är verksamhet eller ej, utan endast, om verksamheten, med hvilken njutningen är förbunden, är det samma som njutningen sjelf, hvilket uppvisas såsom omöjligt. Deremot strider ingalunda, att njutningen sjelf är en verksamhet, som är sammanbunden med en annan verksamhet såsom varseblifning, reflexion o. s. v. eller är en sida af denna verksamhet. — Kaas söker med ledning af vissa ställen hos Aristoteles uppvisa, att njutningen är en affekt (*πάθος*) och således icke energie. Men Aristoteles kallar (De An. II, 5) varseblifningen för ett lidande, och icke desto mindre säges den vara en energie (De An. III, 7. 431, a, 7; Met. IV, 8 i slutet; Nic. Eth. de ofvan refererade ställena), så att för honom begreppen »lidande» och »energie» icke upphäfva hvarandra. För öfrigt säger Aristoteles De An. III, 7. 431, a, 10: »Och att känna njutning och smärta är att *verka* (*ἐνεργεῖν*) genom den varseblifvande själen i förhållande till det goda och onda» och Eth. Nic. X, 3. 1179, b, 2: »Att *verka* enligt njutningen, jag menar njuta, med en viss hastighet är omöjligt» samt Met. XII, 7: »Enär dennes (Guds) *energie* är njutning.» Emellertid stöder sig Kaas härpå för att i likhet med Spengel, Über die unter den Namen des Aristoteles erhaltenen Ethischen Schriften, och Aristotelische Studien 1 Hef. Nic. Eth. sid. 25 ff. samt Rassow p. a. s. sid. 48 förneka äktheten af bok VII c. 11—14, der njutningen definieras såsom »en ohindrad energie enligt ett naturligt tillstånd», och anser dessa kapitel såsom omarbet-

emedan energierna äro af flera olika slag, äro ock njutningarna, som åtfölja dem, af olika arter. Också kan man säga, att hvarje väsen har efter sin särskilda beskaffenhet en det tillhörig njutning. Hästens njutning är en, hundens en annan o. s. v. Menniskan har flera njutningar och olika menniskor olika. Den sant menskliga njutningen är dock endast den, som är det för den dygdige och vise[1]). Denna njutning, såsom uttryckande den förnuftiga verksamhetens fulländning, ingår i det menskliga goda — lycksaligheten — såsom ett väsendtligt moment. »Deras (de som verka enligt dygd) lif är i sig sjelft angenämt.» »Ingalunda behöfver deras lif derjemte lusten såsom en tillsats, utan det har njutningen i sig sjelft.» »Gerningarna enligt dygd torde i sig sjelfva vara angenäma.» »Ingen torde säga den vara rättvis, som ej glädjes åt att göra rätt[2]).» Det är tydligt, att om njutningen enligt den gifna beskrifningen uttrycker verksamhetens afslutning och fulländning är den såsom förenad med verksamheten, enligt dygd ej blott ett moment i lycksaligheten, utan det högsta, lycksalighetens krona, liksom skönheten hos den mognade åldern. Men Aristoteteles tyckes ju då vara hädonist, och dock kallar han ett lif hängifvet åt njutningen för ett slafviskt, ja, djuriskt, som icke kan

ning i den Eud. Ethiken af bok X, 1—5 i den Nicomachiska. Det är tydligt, att vi här icke kunna ingå i behandlingen af en så svår fråga; vi kunna här endast konstatera, att definitionen, som här är gifven, icke strider mot det i bok X, 1—5 framstälda, endast man fattar den så, att den utsäger, att energien är njutning, för så vidt den betraktas från den synpunkten, att den är ohindrad, ty hvad som i bok X kallas fulländad energie, är tydligen detsamma som ohindrad. Jmfr Pol. 1295, a, 35: »Det lycksaliga lifvet är det enligt dygd ohindrade.» Hvad Rassow anför såsom bevis på VII:de bokens oäkthet, att den skulle gifva Aristotelismen karakteren af hädonism, är icke rigtigt, såsom skall visas nedan.

[1]) Nic. Eth. X, 5. 1175, b, 36—1176, a, 29.

[2]) Nic. Eth. I, 8. 1099, a, 7—21.

vara menniskan värdigt, hennes ändamål[1]). Svårigheten är lätt löst: ändamålet är, såsom blifvit visadt, endast och allenast evpraxin, sjelfverksamheten, det sköna o. s. v.; njutningen kan icke sägas vara ändamål, ty den kan också vara utan dygd[2]) och sålunda utan sedlig skönhet; och hvem skulle vilja lefva hela sitt lif med ett barns njutningar eller »glädjas åt något af det skamligaste, äfven om man aldrig skulle känna någon smärta»[3]). Men å andra sidan är lusten vid den sedligt sköna verksamheten den sammas fulländning och just derför måste den betraktas såsom det väsentligaste momentet i lycksaligheten. Lusten är det högsta, för så vidt den är *(sedligt) skön*, derför att den fulländar den sedliga verksamheten. Vi ha sålunda icke alls frångått vår förut gifna definition på lycksaligheten, enligt hvilken den är verksamheten, för så vidt i den medvetet eftersträfvas sjelfverksamhet eller det sedligt sköna, genom att sätta lusten vid den sedliga verksamheten såsom det högsta, ty den betecknar denna verksamhets fulländning; ej heller är Aristoteles nedsatt till hädonist, emedan icke njutningen såsom sådan är ändamålet, utan »den sant menskliga och sedligt sköna[4]).»

[1]) Nic. Eth. I, 5. 1095, b, 19. [2]) X, 6. 1176, b, 18.

[3]) X, 3. 1174, a, 1.

[4]) Att Aristoteles säger: »Om med nödvändighet njutningar följa dessa, energierna, betyder intet, ty vi skulle välja dessa, äfven om njutning icke torde blifva af dem» (X, 3 i slutet), bevisar intet mot det i texten sagda, ty icke njutningen såsom sådan, utan såsom fulländande sedlig verksamhet är betecknad såsom det högsta. Sålunda skulle den fulländade sedliga verksamheten, äfven om den ej vore angenäm, vara lycksalighet. — Häraf inses, att det bok VII, 13, 1153, b, 7—13 förda beviset, att en viss njutning vore det bästa, icke strider mot Aristoteles principer, ty den bevisas såsom det bästa genom att betraktas såsom en sedlig ohindrad energie eller såsom ett uttryck af en sådan. Säger dock Aristoteles i den med afseende på sin äkthet icke omtvistade bok X, 4. 1175, a, 17: »Njutningen torde fulländа lifvet för hvar och en», således den vises njutning hans lif, samt II, 3. 1104, b, 30, att med afseende på de tre möjliga drif-

Men om nu är visst, att genom njutningens upptagande i lycksaligheten dess allmänna karakter att vara en verksamhet enligt dygd, icke blifvit rubbad, har dock betydelsen häraf blifvit närmare bestämd. Om lusten alltid är bunden vid en fulländad energie, är först och främst tydligt, att den sedligt sköna lusten icke är lust vid dygden såsom ett tillstånd och således ej vid sjelfva föresatsen till det goda (»ty genom att välja det goda eller onda äro vi (endast) på något sätt beskaffade», dygdiga eller icke dygdiga), utan vid sjelfva den sedliga verksamheten, men ej heller vid denna verksamhet såsom ett inre lif, utan vid dess fulländning i förhållande till sitt material eller vid dess ohindrade fortgång. Njutningen uppstår endast, om föremålet för verksamheten står i ett rätt förhållande till den verkande. Föremålet för verksamheten är tydligen dels menniskans lägre drifter och begär dels det rent yttre. Då kommer lusten vid den sedliga verksamheten att vara beroende af graden af dessas bestämbarhet af densamma. Således är lusten större, ju ädlare den lägre själsdelen är, vare sig af naturen eller genom vanan, och ju bättre det yttre materialet för verksamheten är. Rigtigheten af det förra visa alla de ställen, på hvilka Aristoteles sätter en god natur och goda

fjedrarne till görande och låtande, det angenäma, det sköna och det gagneliga, förhåller sig den gode rigtigt och den onde felaktigt, men mest med afseende på njutningen . . ., »ty äfven det sköna och gagneliga synes angenämt.» Otvetydigt säger ju Aristoteles här, att det högsta i sedligheten sålunda ock lycksaligheten är det rätta förhållandet till njutningen, och att således den rigtiga njutningen är »det bästa». I följd häraf kan nu med afseende på äktheten af bok VII kap. 11—14 sägas, att *innehållet* i sig sjelft icke strider mot Aristoteles principer, hvilket visserligen ingalunda bevisar dess äkthet, utan endast, att författaren varit antingen Aristoteles sjelf eller en trogen aristoteliker. På grund häraf anse vi oss berättigade att (trots Spengel p. a. s.) begagna oss af 1:sta delen af bok VII (om återhållsamheten), enär grunden för bestridandet af dess äkthet varit endast dess nära sammanhang med den andra delen.

vanor såsom förutsättning för den sedliga verksamheten[1]), och af det senare hans lära om de yttre förutsättningarna för lycksalighet öfverhufvud. Lusten vid den sedliga verksamheten består sålunda ej i känsla af kärlek till en förnuftig verklighet, utan så att säga i känslan af naturens bildbarhet. Men om lusten var det väsentligaste momentet i den sedliga verksamheten, kommer denna genom lustens nu angifna karakter att vara icke ett inre lif, utan endast ett formande af ett material, hvilket formande blir högre i samma mån materialet är mera bildbart. Sjelfverksamheten, som angafs såsom den sedliga verksamhetens ändamål, eftersträfvas såsom en form för ett sinligt innehåll, och denna sträfvan är i sig sjelf icke af sedligt värde och ej förenad med lust, så vidt den icke förverkligas i materialet, ty en blott form är i sig sjelf intet. Men då är ock klart, att denna sträfvan icke kan tänkas inverka på eller bestämma det lägre — menniskans drifter —, utan detta tänkes forma sig af sig sjelft till sjelfverksamhet, för att denna skall kunna sättas såsom handlingarnas ändamål. Å andra sidan är dock sant, att det lägre icke kan formas till en medveten sjelfverksamhet, utan sträfvan efter sjelfverksamheten såsom ändamål, så att sålunda båda komma att förutsätta hvarandra såsom form och innehåll. Viljan att göra det verkligt goda, som framträder i föresatsen (ἡ προαίρεσις), är i sig icke af sedligt värde, så vidt den icke har ett innehåll, som »förhåller sig väl till densamma», d. v. s. förverkligas i sköna gerningar, och dessa åter äro omöjliga, för så vidt icke den goda viljan finnes[2]). — Det torde sålunda

[1]) Se redogörelsen för dygden.

[2]) Nyblæus p. a. s. sid. 163 ff. framhåller, att för Aristoteles tyngdpunkten kommer att ligga på sjelfva den yttre gerningen, och att föresatsen blifver endast ett medel dertill. Rigtigare är väl, att de båda, för så vidt de ega ett sedligt värde, förutsätta och betinga hvarandra,

genom Aristoteles lära om lusten ha blifvit klart, att den sedliga verksamheten eller lycksaligheten är till innehållet en sinlig lycksalighet och endast till formen, sa vidt dess ändamål är sjelfverksamhet, är förnuftig, och kan derför den förut använda beteckningen af Aristoteles ståndpunkt — praktisk intellectualism — anses ytterligare bekräftad.

Men starkast och tydligast visar sig innebörden af Aristoteles lära om det högsta goda genom en undersökning af det förhållande, i hvilket han sätter den praktiska och den teoretiska verksamheten till hvarandra. Lycksaligheten var ifrån början bestämd såsom en verksamhet enligt den bästa dygden hos den bästa själsdelen d. v. s. förnuftet. Men förnuftet är i sig sjelft teoretiskt, och så drager Aristoteles den slutsatsen, att den högsta lycksaligheten består i det vetenskapliga betraktandet[1]). Detta betraktande kallas ock filosoferande eller vishet. Denna definieras af Aristoteles såsom vetande om de yttersta principerna, genom hvilka allt annat kännes[2]). Den känner derför ock alltings ändamål, det goda, hvarför den är den mest befallande af alla vetenskaper[3]). Den kan på grund häraf definieras såsom »vetande och förnuftig insigt om det mest värdefulla i naturen»[4]), ty värdefullast äro de ting, som äro det i sig sjelfva och icke blott i förhållande till annat, således de första orsakerna och principerna. Den omfattar de logiska och matematiska axiomen, »ty den, som betraktar det varande, tillhör det ock att betrakta dessa»[5]), vidare teologien, som betraktar den första orörda substansen, alltings princip. Derjemte

och att på ingendera hufvudvigten ligger. »Det är tydligt att det fulländade torde ligga i båda» (föresats och gerning), Nic. Eth. X, 8. 1178, b, 1.

[1]) Nic. Eth. X, 7 i början.

[2]) Met I. 2 § 12.

[3]) P. a. s. § 13.

[4]) Nic. Eth. VI, 7. 1141, b, 2.

[5]) Met. IV, 3.

faller under »det värdefullaste» stjernsfererna, som röras med en likformig rörelse och äro, såsom blifvit visadt, det organ, hvarmed det första rörande rör den jordiska verlden, mycket gudomligare till sin natur än menniskan[1]). Vi se af denna framställning, att Aristoteles med visheten åsyftar betraktandet af verlden i dess eviga, oföränderliga och inkorruptibla momenter. Man erinras ovilkorligen om Spinozas intuitio, i hviken allt ses sub specie æternitatis[2]). Men man må icke föreställa sig detta såsom ett försjunkande i omedelbar åskådning af det absoluta såsom hos t. ex. Neoplatonikerna; Aristoteles vetenskapliga bildning bevarade honom derifrån. Man har att hålla fast vid hans yttrande De An. III, 5: »Utan det lidande förnuftet (d. v. s. varseblifningen) tänker intet». Det är endast genom en sorgfällig betraktelse af naturen och verldsaltet, hvarvid t. o. m det obetydligaste har sitt värde, ty »den skapande naturen gifver otroliga njutningar för dem, som kunna känna orsakerna och af naturen äro filosofer, och derför bör man icke barnsligt förakta undersökningar med afseende å de mera värdelösa lefvande väsendena, ty i allt det naturliga finnes något

[1]) Nic. Eth. VI, 7, 1141, a, 34. Att astronomien är ett moment i visheten, framgår tydligt deraf, att Aristoteles sätter visheten framför den praktiska insigten, derför att i den senare betraktar menniskan endast det, som är godt för henne, men hon är icke det bästa i naturen, ty högre är »uppenbarligen det, af hvilket verlden består», d. v. s. i första rummet stjernornas element. Om dessa måste således visheten vara. Derför anför ju ock Aristoteles såsom exempel på vise Thales och Anaxagoras, hvilka, såsom Sokrates förebrådde dem, vände sig till det himmelska, innan de kände det jordiska. Jmfr. Theaitetos 174. a.—Part. An. I, 5 i början kallas astronomien ett värdefullt och gudomligt betraktande. Det är således tydligt, att den intar en betydande ställning i den aristoteliska »visheten». Detta är icke uppmärksammadt i framställningen af densamma af Eberlein p. a. s. sid. 39 ff.

[2]) Jmfr Ollé-Laprune: Essays sur la Morale d'Aristote, Paris 1881, s. 67.

förunderligt»[1]) — det är endast genom en sådan betraktelse, som vi vinna förmågan af detta fjerrskådande — visheten.

Då nu vishetens väsen blifvit framstäldt, ha vi att undersöka anledningarna, hvarför den gifver en mera fulländad lycksalighet än det sedliga handlandet sensu eminenti. Aristoteles säger: »Den (teorien, visheten) är *mest kontinuerlig*, ty med mera sammanhang kunna vi betrakta än göra hvad som helst annat . . ., den är *mest njutningsrik* genom sin renhet och fasthet . . ., den är *mest sjelftillräcklig*, ty visserligen behöfver den liksom den sedliga verksamheten det nödvändiga för lifvet, men den rättrådige behöfver sådana, mot hvilka han skall göra rätt, äfven den återhållsamme, den tappre och hvar och en af de andre (sedlige) likaledes, men den vise kan betrakta (*θεωρεῖν*) för sig sjelf och mera, ju visare han är». »Denna torde *älskas för sin egen skull*, ty intet blifver af den jemte betraktandet, men i gerningarna sträfva vi efter något mer eller mindre derjemte»[2]). »Till gerningarna behöfver man mycket, och ju större och skönare de äro, desto mera. Men för den, som betraktar, behöfves intet sådant till verksamheten, utan snarare är det hinderligt för betraktandet»[3]). Ett annat bevis för teoriens företräde framför handlandet är gudarnes lif: »Om gudarne äro mest lycksaliga, och om det skulle vara löjligt att tänka dem i sedligt förhållande till hvarandra, ty huru skulle de t. ex. kunna vara liberala, åt hvem skulle de gifva?» o. s. v., och det således för dem återstår endast det vetenskapliga betraktandet, följer, att den högsta lycksaligheten måste ligga i detta[4]). Slutligen må anmärkas, att lycksaligheten finnes icke i oro, utan i lugn (yttre)[5]).

[1]) Part. An. I, 5. 645, a, 8 ff.

[2]) Nic. Eth. X, 7. 1177, a, 25 ff.; jmfr. Met. I, 2, § 19.

[3]) Nic. Eth. X, 8. 1178, b, 1 ff. [4]) b, 7 ff.

[5]) Tydligen menar icke Aristoteles, att lycksaligheten bestode i en inre overksamhet och ro, ty dess grundväsen är »verksamhet»; och det synes tydligen genom motställningen mot den yttre oron — i krig o. s. v. —, att det här är fråga om yttre ro.

Icke äro vi i lugn för att få vara i oro, utan vi äro i oro och yttre verksamhet för att få vara i lugn. »Ty ingen väljer krigandet för krigandets egen skull, ej heller ställer han till krig derför, ty man skulle vara fasligt blodtörstig, om man gjorde vännerna till fiender, för att strid och mord skulle uppstå». »Om nu bland de sedliga handlingarna de politiska och krigiska framstå i skönhet och storhet, men dessa äro utan lugn och eftersträfva något ändamål och icke genom sig sjelfva äro önskvärda, tyckes förnuftets verksamhet stå betydligt framför»[1]) o. s. v. Det kan betecknas såsom hufvudsaken af det anförda, att den teoretiska verksamheten är i högre grad sjelfverksamhet och sjelfändamål än det praktiska handlandet och gifver derför en högre lycksalighet. Den är en högre grad af sjelfverksamhet, ty menniskan kan verka sjelf för sig sjelf i densamma, då hon deremot i det sedliga handlandet behöfver andra menniskor, mot hvilka hon öfvar goda gerningar; den är mera sjelfändamål, emedan den icke såsom t. ex. krigande och politisk verksamhet åsyftar ett annat ändamål jemte sjelfva verksamheten, utan denna är fullkomligt sjelftillräcklig. Dermed är tydligt utsagdt, att Aristoteles icke med att sätta sjelfverksamheten såsom det högsta goda åsyftar en förnuftig sjelfverksamhet, som vore höjd öfver det sinliga, ty här är det ju tydligen fråga om det *sinliga jagets sjelfverksamhet* i oberoende af andra. Men det är å andra sidan icke fråga om en sådan sjelfverksamhet och ett sådant sjelfändamål som t. ex. lekar och förlustelser, ty betraktandet är en förnuftig verksamhet, så till vida, att menniskan i den medvetet sätter sjelfverksamheten såsom ändamålet. Betraktandet eller visheten består nemligen just i sättandet af den rena energien eller sjelfverksamheten (*νόησις νοήσεως*) såsom det goda

[1]) X, 7. 1177, b, 4.

och såsom det högsta ändamålet. Dessa båda sidor i sjelfverksamheten — att den är det sinliga jagets sjelfverksamhet, och att menniskan i den medvetet sätter sjelfverksamhet såsom ändamålet — finnas i högre grad hos betraktandet än hos det sedliga handlandet. Den förra sidan, ty menniskan är i betraktandet verksam för sig sjelf, oberoende af andra, men i det sedliga handlandet är hon sjelfverksam endast i förhållande till andra menniskor; den senare, ty i betraktandet sätter hon den sjelfmedvetna sjelfverksamheten (*νόησις νοήσεως*) såsom ändamål, men i det sedliga handlandet endast sjelfverksamheten såsom ett rigtigt handlande, *εὐπραξία, τὸ καλόν* o. s. v., oafsedt dess sjelfmedvetenhet[1]). Det är just på grund häraf, som teorien sättes såsom det väsentligaste i lycksaligheten, och vi kunna derför nu bekräfta det förut framstälda, att innehållet i lycksaligheten är sinligt — om man så vill, lusten vid egen sjelfverksamhet —, men formen förnuftig, så vidt som sjelfverksamheten är det medvetet satta ändamålet.

Genom att sätta lusten vid betraktandet i värde öfver lusten vid sedligt handlande har Aristoteles tydligt satt det egna jaget såsom den högsta principen, låt vara i förädlad form såsom det i tänkande sjelfverksamma. I det sedliga handlandet är visserligen ock enligt Aristoteles sinlig sjelfverksamhet det högsta, men emedan det är bundet vid yttre förhållanden, kan icke denna verksamhet framträda annat än i förhållande till något yttre, hvilket framgår deraf, att Aristoteles anser såsom den förnämsta sidan i detsamma det krigiska och politiska handlandet[2]). »För så vidt man är menniska och lefver *tillsammans med flere*, väljer man att göra det sedligt rätta»[3]). Derför kan man här sägas handla äfven af

[1]) Nic. Eth. I, 3. 1095, a, 5. »Politikens ändamål är icke kännande utan handlande». Jmfr. X, 9. 1179, a, 35.
[2]) X, 7. 1177, b, 16. [3]) X, 8. 1178, b, 5.

osjelfviska motiv och verka för ett visst ändamål utom handlandet sjelft »såsom magt och ära eller lycksaligheten för sig sjelf och andra»[1]), af hvilka för politikern tydligen det senare är det förnämsta[2]). I betraktandet deremot har man ingen hänsyn till andra menniskor, är verksam endast för sin egen skull.

Men ej nog, att det egna jaget såsom tänkande är den högsta principen för lycksalighet, det är ock enligt Aristoteles den enda. Detta framträder deri, att han fattar sedligheten endast såsom ett medel för nående af visheten[3]) och den praktiska insigten såsom tjenande densamma liksom läkekonsten helsan[4]). Detta står i sjelfva verket i den största öfverensstämmelse med hans öfriga läror. Det har förut blifvit visadt, att det sedliga handlandet ej är ren sjelfverksamhet och rent sjelfändamål, emedan det alltid har ett annat ändamål jemte handlandet att förverkliga såsom andras lycksalighet o. s. v. Genom att uttrycka, att det endast är ett medel för visheten — den fulla sjelfverksamheten —, har Aristoteles betecknat, att det goda i det sedliga handlandet ligger icke deri, att det förverkligar ett yttre ändamål, och att denna sida hos detsamma endast är ett medel för sjelfverksamheten, det sekundära i förhållande till densamma såsom det primära. Men det är ingalunda den sidan hos det sedliga handlandet, att det är sjelfverksamhet, som blifvit nedsatt, ty visheten är ju den högsta sjelfverksamheten, utan det har tvärtom blifvit utsagdt, att all verksamhet för ett annat ändamål än handlandet sjelft, är endast ett

[1]) X, 7. 1177, b, 12. [2]) I, 13. 1102, a, 7; II, 1. 1103, b, 3.
[3]) IX, 4. 1166, a, 16; X, 7. 1177, b, 4 ff. Statens ändamål är att gifva lugn, *på det att* medborgarne må kunna egna sig åt filosofien (Pol. VI, 14 och 15). Ännu tydligare framträder denna sida i den aristoteliska etiken i Eudemi bearbetning af densamma, enligt hvilken något vore godt, i den mån det förde till betraktelse af gudomligheten, Eth. Eud. VII, 15. 1249, a, 21.
[4]) Nic. Eth. VI, 13. 1145, a, 6.

medel för uppnående af det högre ändamålet — sjelfverksamhet och sjelftillräcklighet. Sålunda har Aristoteles genom att sätta ett förhållande af medel och ändamål mellan det sedliga handlandet och visheten framhäft, att äfven i det sedliga handlandet är icke verksamheten för uppnående af ett yttre ändamål såsom t. ex. statsändamålet det goda, utan endast ett medel för dettas förverkligande i sjelfverksamheten såsom ett sedligt skönt handlande och ytterst såsom vishet. Men då är ock tydligt uttaladt, att subjektet har att sätta sig sjelft såsom det enda ändamålet för all sin verksamhet. Men, såsom vi förut visat, får detta ej fattas så, att menniskan skulle endast eftersträfva sin egen fördel eller njutning, utan hvad hon medvetet bör eftersträfva, är sjelfverksamhet. Genom det ofvan angifna förhållandet mellan den praktiska insigten och visheten är angifvet, att den sjelfverksamhet, som hon ytterst bör eftersträfva, är den sjelfmedvetna, förnuftigheten.

För att Aristoteles egentliga mening med läran om visheten såsom lycksaligheten må tydligt kunna framgå, ha vi slutligen att erinra om den apoteosering, hvarmed han upphöjer den vise. »Ett sådant lif», (den vises) »torde vara förnämligare än ett menskligt. Ty icke, för så vidt han är menniska, skall han lefva så, utan för så vidt något gudomligt finnes i honom ... Men om förnuftet är något gudomligt i förhållande till menniskan, så är äfven lifvet enligt detta gudomligt i förhållande till det menskliga lifvet. Och icke bör man enligt poeterna såsom en menniska se på det menskliga eller såsom dödlig på det dödliga, utan så vidt är möjligt vara odödlig och göra allt i förhållande till lifvet enligt det bästa af det, som är i ens inre»[1]). Det är sålunda ett öfvermenskligt lif, som den vise för, höjdt

[1]) Nic. Eth. X, 7. 1177, b. 26 ff.

öfver det vanliga menskliga. — Det må i detta sammanhang erinras om Aristoteles skildring af den dygd, som han anser vara alla dygders smycke — storsintheten. Den storsinte är den, som »värderar sig sjelf mycket, varande mycket värd». »Han minnes dem, som han gjort väl, men icke dem, af hvilka han rönt godt, ty den, som har rönt godt, är underlägsen den, som gjort godt, och han vill vara öfverlägsen». Han är öppen i hat och kärlek, »ty att dölja sig tillhör den, som fruktar». Han talar frimodigt, emedan han är fylld af förakt. Han är uppriktig, utom om han är ironisk, men ironisk är han mot de fleste. *För en annan kan han icke lefva annat än för en vän*, ty det är slafaktigt. Ej heller är han långsint, ty icke tillhör det den storsinte att minnas särskildt det onda, utan mera att förakta det o. s. v.[1]). Det går såsom ett ledmotiv genom hela denna skildring af det dygdiga idealet den grekiska stoltheten, skön trots sitt öfvermod. Emellertid gifver detta en inblick i den aristoteliska lycksalighetslärans karakter. Det är känslan af en gudomlig öfverlägsenhet och sjelftillräcklighet, som konstituerar densamma.

Då vi nu framkommit till höjdpunkten af Aristoteles lära om det högsta goda, kunna vi från denna punkt kasta en blick tillbaka utöfver det tillryggalagda fältet, och bestämma vi derför lycksaligheten med hänsyn till alla de omständigheter, som måste tagas i betraktande dervid och särskildt dertill, att visheten utgör dess fulländning. Den är en sjelfverksamhet (ἐνέργεια καθ' αὑτήν) under fulländadt lif med lyckliga yttre omständigheter (*således bunden vid det sinliga*)[2]), åtföljd af njutning öfver verksamhetens obe-

[1]) IV, 3. 1124, b, 12 ff.

[2]) Dermed står ej i motsägelse (Ollé-Laprune: De Aristoteleæ Ethices Fundamento, Paris 1880, sid. 40 ff.), att Aristoteles säger, att den dygdige sätter det sköna handlandet framför ett långt lif och ej fruk-

hindrade fortgång d. v. s. öfver det sinliga materialets bildbarhet (med afseende å lycksaligheten såsom vishet dels öfver den sinliga verldens tänkbarhet[1]) dels öfver egen skicklighet att tänka sjelf för sig sjelf oberoende af andra) således *en njutning med sinligt innehåll,* medvetet sättande såsom ändamål den sjelfmedvetna sjelfverksamheten (således till formen förnuftig).

Emellertid finnes här en ytterst kritisk punkt, nemligen »begärandet af sjelfverksamhet såsom en blott form». Huru kan en form, som i sig sjelf icke är verklig, blifva föremål för begärande? Huru Aristoteles tänkte sig möjligheten häraf, skall visas genom undersökning af hans lycksalighetslära från en annan synpunkt än hittills skett.

Såsom torde erinras, framstälde vi vid de inledande anmärkningarna öfver lycksaligheten, att den är å ena sidan något fulländadt och sjelftillräckligt, som icke kan ökas eller minskas, hvilket vi visade vara en rationalistisk tendens, men å andra sidan, att den intet är i sig sjelf, utan att menniskan förverkligar den, och är bunden vid det sinliga

tar att på ett manligt sätt underkasta sig döden, (Eth. III, 9. 1117, b, 7) eller att han t. o. m. kan dö för sina vänner och för sitt fädernesland, emedan han högre värderar att lefva *sedligt skönt* under *ett år* än *godtyckligt under många år* och sätter *en* skön och *stor* handling framför *många* och *små* (IX, 8 1169, a. 18). Det är nemligen tydligt, såsom synes af I, 9. 1099, b, 32, att Aristoteles upptager det fulländade lifvet såsom moment i lycksaligheten endast, så vidt det är en förutsättning för sedligt sköna handlingar. Värdet af det fulländade lifvet är sålunda beroende af de goda handlingarnas värde, och om undantagsvis en större sedlig skönhet kan inläggas i ett mindre tidsmoment än i ett större, är det förra att föredraga. I sjelfva verket har Aristoteles endast ännu starkare betonat sin empiristiska ståndpunkt genom att på detta sätt nästan qvantitativt mäta de sedligt sköna handlingarnas värde och derefter den tidslängd, i hvilken de förekomma.

[1]) X, 4. 1174, b, 33. »Så vidt således det, som *tänkes* eller varseblifves, är sådant, som det bör, och det, som jemför eller betraktar, skall njutningen vara i energien».

och tillfälliga, ökas genom att tagas tillsammans med hvilket som helst annat godt, hvilket tydligen var en afgjord empiristisk tendens — emot det platonska begreppet om det godas idé. Vi ha nu närmare uppvisat den senare sidan och kommit till det resultatet, att Aristoteles äfven i utförandet af sin lycksalighetslära är empirist, låt vara högre. Det återstår derför att tillse, om icke äfven den rationalistiska sidan framträder vid detta samma utförande Dervid må först erinras om den egendomliga teoretiska ståndpunkt, som Aristoteles intager med afseende på förnuftet. Det är på samma gång en ren form, som emottager allt innehåll, och ren verklighet, som är allt, hvad den är, i sig sjelf. Det är den förra sidan hos detsamma, som gjort sig gällande i den praktiska undersökningen hittills. Förnuftet såsom ändamål är ren form, ren sjelfverksamhet utan innehåll. Men då följer ock i analogi med den teoretiska undersökningen, att förnuftet såsom ändamål äfven är ren verklighet, som eger konkretion i sig sjelf. I visheten såsom det högsta momentet i lycksaligheten är denna rationalistiska ståndpunkt tydlig. I det att förnuftet tänker verldens principer, tänker det sjelft sig sjelft och är då för sig sjelft — ren verklighet. Då är dermed en för sig varande verklighet — förnuftet — satt såsom det högsta goda. Emellertid skulle kunna invändas, att detta är endast konsekvenser, låt vara alldeles påtagliga, ur Aristoteles teoretiska filosofi, om hvilka man ingen visshet eger, huruvida han sjelf dragit dem. Derför må hänvisas till ett ställe i Metafysiken, der han behandlar förnuftet sensu eminenti — gudomligheten.

Detta ställe är XII, 7.] Det har redan förut blifvit behandladt vid redogörelsen för Aristoteles lära om det gudomliga förnuftet. Vi skola nu betrakta det från en annan synpunkt, än då skedde. Det egentliga syftet med stället är tydligen det förut angifna: att förklara, huru den

orörde röraren kan röra verlden. Dock förekomma här uttryck och vändningar, som tydligt gifva det en etisk eller, om man så vill, en religiös syftning.

Vi skola uppvisa detta genom att jemföra det med rent psykologiska och etiska undersökningar hos Aristoteles:

Met. XII, 7 § 3 ff. »Det (det orörda rörande) rör så: Det begärda och det tänkta röra icke rörda. Af dessa äro de första de samma.	De An. III, 10. 433. b, 14. »Det orörda rörande är det goda, som skall förverkligas». Detta orörda rörande är föremål för både begärande och tänkande, »om man sätter fantasien såsom något tänkande» (a, 9). Således är det orörda rörande det begärda och tänkta. Dessa äro desamma, ty »vore två — begär och tänkande — de rörande skulle de röra enligt någon gemensam art».
Ty det, som synes skönt, är föremål för lägre begärande (*ἐπιθυμητόν*); men föremål för högre begärande (viljande, *βουλητόν*) är det, som ursprungligen är skönt (*πρῶτον τὸ ὂν καλόν*).	»Derför rör alltid det begärda, men detta är antingen det goda eller det, som synes godt» (a, 27). I det förra fallet är det föremål för viljande; i det senare för lägre begärande (a, 23).
Det förhåller sig snarare så, att vi begära något, derför att det tyckes oss godt, än så, att det tyckes oss godt, derför att vi begära det. Princip är tänkandet».	»Bör det således sägas, att det goda absolute och i sanning är föremål för viljande, men för hvar och en det som synes? För den gode skulle då det sant goda vara eftersträfvansvärdt (emedan det synes honom godt), för den onde, hvilket som helst .... Ty den gode dömer hvart och ett rigtigt, och i hvarje fall synes honom det sant goda godt. Den vise utmärker sig mest genom att se det sanna i hvart och ett», Nic. Eth. III, 4. 1113, a, 23 ff. Häraf framgår, att hvar och en begär, hvad som tyckes honom godt. Princip är sålunda tänkandet, »så vidt man sätter föreställningen såsom ett slags tänkande».

Af denna likhet, som sträcker sig ända till uttrycken, följer, att Aristoteles vid den metafysiska undersökningen infört praktiska synpunkter. Detta bekräftas ytterligare deraf, att han säger: »*vi* begära, emedan» o. s. v., icke »*verlden* begär», såsom det borde heta vid en metafysisk betraktelse, och slutligen deraf, att han använder uttrycken »det sköna» och »det genom sig sjelft önskvärda», hvilka såsom vi visat äro termer, som beteckna det högsta ändamålet för menniskans verksamhet. Men om så är förhållandet, måste vi ega rätt att använda detta ställe såsom ett amendement till etiken.

Det heter här, att det goda, som är föremål för begärande och tänkande, är den ena kategorien (såsom blifvit visadt), den, som har till innehåll det varande, och af denna den första substansen och den enkla och fullt verkliga. Sålunda är denna substans det högsta ändamålet för menniskans verksamhet och särskildt för den högsta, den teoretiska. Dermed har Aristoteles stält sig på en rationalistisk ståndpunkt, och förnuftet är i detta hänseende ej en blott form, som i sig sjelf är overklig, utan en verklighet, som är verksamhetens norm och ändamål. Men ej blott för den teoretiska verksamheten är ändamålet en förnuftig verklighet. Det heter vidare: »Men äfven det (sedligt) sköna och genom sig sjelft önskvärda finnes i samma kategori.» Dermed är tydligen ändamålet för den praktiska verksamheten betecknad såsom hörande till »det verkligas kategori», sålunda såsom en förnuftig verklighet. Det tyckes dervid, som om Aristoteles ginge tillbaka till den af honom så skarpt kriticerade idéen af det goda hos Plato. Men man har härvid att hålla fast dervid, att Aristoteles teologi icke eger samma betydelse för honom som idéläran för Plato. Vi ha redan förut sökt att påvisa, att Aristoteles gudsbegrepp dels har sin kunskaps grund i det menskliga förnuftet dels

är en tillsats, som har sin rot i hans objektiva ståndpunkt och står i den allra närmaste förbindelse med det grekiska uppfattningssättet af stjernornas gudomliga väsen, samt att derför det gudomliga förnuftet i sjelfva verket endast betecknar den objektiva sidan af det menskliga. Derför torde man kunna påstå, att äfven här i metafysiken det egentligen är det menskliga förnuftet, som varit hans utgångspunkt, åtminstone i den mera praktiska betraktelsen. Men det menskliga förnuftet eger enligt Aristoteles karakteren af att vara på samma gång ren verklighet och ren möjlighet eller en ren form, hvari innehållet icke *är* verkligt, utan *skall* förverkligas. Derför är det stor skilnad i synpunkter, när Aristoteles sätter förnuftet såsom ändamålet och Plato det godas idé. I det förra fallet *förverkligas* detta ändamål i och för menniskan, oaktadt det i sig sjelft är ren verklighet, endast såsom en form för ett sinligt innehåll; i det senare förverkligas det genom menniskans hela hängifvenhet åt det samma.

För Aristoteles är ändamålet konkret verklighet, som dock, för så vidt den tänkes bestämma menniskans handlande, är endast en form för detta[1]). Detta uttrycker tydligen föreningen af praktisk empirism och rationalism. Nu återstår endast att undersöka, huru Aristoteles tänkte sig denna förening. Otvifvelaktigt torde lösningen af denna svårighet ligga i det förhållande, som han sätter mellan begärandet och tänkandet af förnuftet. Det begärda och det tänkta är det samma (Met. XII, 7, § 3), men princip är tänkandet (§ 4; jmfr de öfriga uppvisade parallelställena). Derigenom att förnuftet tänkes, är det föremål för begärande. Men »i

[1]) »Tvåfaldigt är ändamålet; det ena är, det andra är icke», Met. XII, 7 § 7. Vi ha ofvan uppvisat, att den rätta innebörden af detta är, att ändamålet absolute taget är verkligt, men relative (för någon) är overkligt.

det, som är utan stoff, är det samma det, som tänker och som tänkes;» så att sålunda tänkandet af förnuftet är förnuftet sjelft såsom en verklighet. Således är förnuftet sjelft grunden till begärandet. Men detta är alltid rigtadt på ett *πρακτὸν ἀγαθόν* (De An. III, 10. 433, a, 29), d. v. s. ett godt, som är möjligt att förhålla sig på annat sätt. Derför är icke begäret af förnuftet rigtadt på förnuftet såsom en konkret verklighet, utan på en tillfällig verklighet, för hvilken förnuftet är form. Förnuftet är såsom en verklighet grunden till begärandet, men såsom begärdt är det endast en form. Menniskan tänker förnuftet såsom en konkret verklighet, och i och genom detta tänkande begär hon det samma såsom en form för sin verksamhet. Förnuftet såsom begärdt och såsom tänkt är samma förnuft, men i förra fallet är det betraktadt i förhållande till det tillfälliga och vexlande (*τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*) såsom dettas form, i det senare är »det sjelft för sig sjelft» såsom en ren verklighet (*ἐνέργεια*)[1]). Dermed skulle då vara förklaradt, huru det är möjligt att begära en ren form, som icke är verklig — det är möjligt derigenom, att begärandets princip är tänkandet, som är ren verklighet[2]).

Den nu gjorda framställningen är äfven belysande i ett annat hänseende, nemligen i afseende på förhållandet mellan det sedliga handlandet och visheten. Vi hafva visat, att

[1]) »Tänkbar är den ena raden (förnuftet) i sig sjelf», Met XII, 7 § 4.

[2]) Rigtigheten af denna förklaring bestyrkes af det liknande förhållande, som (enligt den föregående framställningen) råder mellan Gud och stjernsfererna. Gud rör dessa såsom ändamål, i det han i och genom sitt tänkande är grunden till deras begärande af honom och dermed äfven till deras verksamket. Men denna har förnuftig karakter endast i sin konstanta cirkelrörelse, endast till formen. Derför är Gud i sig sjelf ren verklighet, men såsom normerande stjernsferernas verksamhet är han endast en form för denna.

den senare är den förra öfverordnad, om de båda tänkas såsom momenter i det högsta goda. Anledningen, hvarför Aristoteles uppstält denna gradation är nu tydlig. Om begärandet af det sedligt sköna såsom en blott form är möjlig endast genom tänkandet af detsamma såsom en förnuftig verklighet, hvilken är ren energie, är det klart, att det högsta är det senare, och att derför den verksamhet, som har till sin form begärande, är underordnad den, som är tänkande. Dessutom framgår, att den förra verksamheten har sin grund i den senare, och att den endast och allenast genom denna kan sägas vara sjelfverksamhet. Om derför Aristoteles låter den än vara medel för uppnående af visheten, än låter den vara sjelfändamål, så är detta ingen motsägelse, ty sjelfändamål eller sjelfverksamhet är den just i och genom visheten, vare sig denna finnes potentielt eller aktuelt i densamma, ty begärandet af det sedligt sköna är genom tänkandet af detsamma energie. I sig sjelft är det intet[1]).

Vi ha nu fört Aristoteles lära om det högsta goda till dess slut och ha uppvisat tvenne rigtningar i densamma — en empiristisk och en rationalistisk —, samt huru Aristoteles sannolikt tänkte dessa båda med hvarandra förenade. — Hvad som här framträder tydligast, är den vigt Aristoteles lägger på den sinliga individualiteten. Under det Plato sätter det goda såsom ett ideal, hvilket är gemensamt, bestämmer Aristoteles detsamma såsom allmängiltigt endast med afseende på formen — sjelfverksamhet. Till sitt innehåll är det goda helt och hållet beroende af den, för hvilken det är ett godt, och dervid af yttre omständigheter, af

[1]) En liknande lösning af svårigheten har Ollé-Laprune, Essays sur la Morale d'Aristote sid. 167, försökt att gifva, men på mera allmänna grunder och utan hänvisning till det af oss berörda stället i Metafysiken, som i denna sak är fullt afgörande.

naturanlag, vanor o. s. v. Särdeles belysande för skilnaden mellan Plato och Aristoteles med afseende å deras förhållande till den sinliga individualiteten är den olika karakteren af deras statsläror. Bådadera anse, att det högsta goda förverkligas i statslifvet. Men under det Plato i sitt stora hufvudverk De Rep. har till ögonmärke att uppställa en idealstat, i hvilken rättvisan, kardinaldygden, i stora drag förverkligas, och der dess genomförande sker utan afseende derpå, om den enskilde skulle uppnå lycksaligheten eller ej, hvilket är i full öfverensstämmelse med hans principer, enligt hvilka idéen allena och ej det sinliga enskilda tinget eger realitet, fordrar Aristoteles, att hänsyn tages till alla *de enskildas* lycksalighet.

B. Om dygden.

Sedan nu blifvit uppvisadt, att den dygdiga verksamheten, såsom egande sjelfverksamhet till ändamål, är det högsta goda, återstår nu att närmare betrakta beskaffenheten af dygden och särskildt af den dygd, som ligger till grund för den sedliga verksamheten. Då förut blifvit uppvisadt, att dygden har ett sinligt innehåll, men förnuftig form, ha vi att undersöka innehållets beskaffenhet 1:o såsom bestämbart af förnuftet, 2:o såsom bestämdt af förnuftet, d. v. s. 1:o förutsättningarna för dygd, 2:o dygden.

a. Förutsättningarna för dygden.

Vi skola i denna del behandla först, hvilka dessa förutsättningar äro, derefter hvilka egenskaper hos själen ligga till grund för desamma och i sammanhang dermed Aristoteles lära om viljans frihet.

Förrän Aristoteles i andra boken af sin etik öppnar undersökningarna om dygden med att redogöra för dess för-

utsättningar, uppställer han i det sista kapitlet af första boken liksom en karta öfver den menskliga själen, hvari de olika »själsdelarne» noga bestämmas. Då nu, säger han, lycksaligheten är en verksamhet enligt fulländad dygd, bör dygden undersökas, men icke all slags dygd, utan mensklig. »Men mensklig dygd är icke kroppens, utan själens — äfven lycksaligheten säga vi vara en själsverksamhet. Men under sådana förhållanden är det tydligt, att politikern på något sätt bör känna det, som rör själen, liksom äfven ögonläkaren och öfverhufvud den kroppslige läkaren» (bör känna ögonen och kroppen öfverhufvud) [1]. I öfverensstämmelse med Aristoteles egen metod behandla vi i allmänna drag derför såsom inledning till undersökningarna om dygden hans psykologi med särskild hänsyn dertill.

Själen kan betraktas såsom bestående af 2 delar: en, som är utan förstånd, och en, som har förstånd [2]. Den förra består likaledes af 2 delar, af hvilka den ena tillhör växtlifvet (den närande och fortplantande själen) och icke är mottaglig för bestämdhet af förståndet, den andra åter på något sätt deltager i förståndet. Denna del är den begärande själen. Begäret står i det förhållande till förståndet, att det kan bestämmas af detsamma, men också kan strida mot det. Det förra eger rum hos den återhållsamme, det senare hos den oåterhållsamme. Derför kan ock den begärande själen sägas ega förstånd. Men dervid måste den skiljas från den egentligt förståndiga själsdelen, som är teoretisk och befaller öfver den såsom en fader. Hvar och en af dessa själsdelar har sin egendomliga dygd, den begärande själen den etiska och det teoretiska förståndet (i vidsträckt betydelse) den dianoetiska [3])

---

[1]) Nic. Eth. I, 13. 1102, a, 5 ff.

[2]) »Utan förstånd» är öfversättning af »*ἄλογος*»; »förståndig» af »*λογικός*».

[3]) Nic. Eth. ib., a, 27.

Men det teoretiska förståndet indelas vidare, allt efter som dess föremål är »det, som icke är möjligt att förhålla sig annorlunda», eller »det, som kan vara annorlunda», i förmågan till vetande, *τὸ ἐπιστημονικόν*, och till att beräkna, *τὸ λογιστικόν* [1]). Den förra bestämmer icke det sedliga handlandet [2]). Af den senare deremot utsäger den praktiska förmågan att beräkna, som har afseende å ett ändamål, hvad som bör göras, och »hvad som i tanken är jakande och nekande, är i begäret fullföljande och flyende» [3]). Denna del af *τὸ λογιστικόν*, som beräknar för någots skull medeln för ett ändamål, kallas af Aristoteles ock *νοῦς πρακτικός* [4]). Detta förstånds dygd kallas insigt, *φρόνησις*, som består i »färdigheten att öfverlägga med afseende å det för en sjelf goda och gagneliga» [5]). Det är tydligt, att denna dygd och den ofvan nämda etiska äro de dygder, som komma i fråga vid en etisk undersökning. »Ty evpraxin och det motsatta i handlingen blifva icke utan (praktiskt) förstånd och karakter (*ἦθος*)» [5]). Den förra betecknar en färdighet att bestämma, hvad som bör göras, den senare att konstant begära detta.

Men om hvarje dygd betecknar en bestämdhet hos det sinliga af förnuftet, är det tydligt, att den förutsätter vissa sinliga egenskaper hos själen, som äro af förnuftet bestämbara. I den etiska dygden förutsättes tillvaron af sinliga begär och i insigten af sinliga teoretiska färdigheter, hvilka äro af förnuftet bestämbara. Vi skola nu uppvisa, hurudana dessa måste vara för att kunna bestämmas. I och för denna undersökning bör först erinras derom, huru i teoretiskt hänseende det sinliga är bestämbart af förnuftet.

---

[1]) Nic. Eth. VI, 1. 1138, b, 35.

[2]) c. 2. 1139, a, 35; De An. III, 9. 432, b, 27.

[3]) Nic. Eth. VI, 2. 1139, a, 21.

[4]) De An. III, 10. 433, a, 14. *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ πρακτικός.*

[5]) Nic. Eth. VI, 2. 1139, a, 34.

Vi ha uppvisat, att det sinliga består af tvenne momenter, form och materia. Af dessa är den förra den senares ändamål, men eger icke realitet utan i denna. Det allmänna är väsendet i det särskilda, men finnes icke för sig, utan endast i detta. Detta visade vi vara en ofullkomlig teleologi, som är gränslös och vacklande och för öfver till formen sensu eminenti, hvars materia — stjernsfererna — ej är densamma motsatt, utan endast en privation af den. Derigenom erhöll den nämda teleologien stadga, i det att verlden erhöll ett högsta ändamål, som var ren form, hvarigenom alla former egde realitet, och i det att dualismen mellan form och materia sattes såsom egande sin grund i brist på formbestämdhet hos stjernsfererna. Hade denna dualism vid utgångspunkten varit absolut, och formen icke kunnat sättas såsom från någon synpunkt materiens ändamål, hade aldrig det sinliga kunnat vara bestämdt af förnuftet. Men nu kunde formens overklighet i sig sjelf och materiens motsats mot densamma sättas såsom egande sin grund i brist på förnuftighet. Således är det sinliga objektive bestämbart af förnuftet genom sin ändamålsenlighet. — Vi ha äfven uppvisat, att den varseblifvande själen såsom förnuftets material är bestämbar af detsamma genom att vara på samma gång möjlighet och verklighet i sig sjelf. (Den är möjlighet, för så vidt den emottager intryck utifrån, den är verklighet, så vidt den sjelfverksamt producerar sitt innehåll). Förnuftet är nemligen på samma gång ren möjlighet och ren verklighet, i det att det *intet* är i sig sjelft, utan såsom verkande genom sig sjelft. Om det betraktas i förhållande till det sinliga, är det ren möjlighet och har sålunda intet *sinligt* aktuelt till innehåll, men potentielt har det allt, så att dess verksamhet är endast en sjelfaktualisation — ren verklighet. Om nu varseblifningen från en viss synpunkt är sjelfverksamhet, kan den derigenom bestämmas

af förnuftet, då dess andra sida, dess passivitet, kommer att beteckna endast en brist i sjelfverksamhet, emedan i förnuftet möjligheten endast betecknar en brist på aktualitet. Varseblifningen är sålunda på grund af den ändamålsenlighet och sjelfverksamhet, som från en viss synpunkt finnes i densamma, bestämbar af förnuftet, och såväl objektive som subjektive är det sinliga förnuftets material genom att vara från en viss synpunkt ändamålsenligt. Här skulle undersökas, huru det sinliga måste vara beskaffadt för att kunna i praktiskt hänseende af förnuftet bestämmas, d. v. s. förutsättningarna för dygd och särskildt för den etiska och insigten. Vi skola derför nu tillse, huruvida äfven här Aristoteles teleologi bildar grundlaget, och vända oss först till förutsättningarna för den etiska dygden.

Den etiska dygden är ett tillstånd hos den begärande själen[1]) och har till sitt omedelbara material affekter hos denna och gerningar genom den[2]). Men affekterna äro alltid åtföljda af lust och smärta[3]) likaså gerningarna[4]), ty dessa framgå ur begär, hvilka alltid äro med afseende på ett angenämt eller smärtsamt[5]). Derför måste ock den etiska dygdens material vara lust och smärta[6]), hvilket Aristoteles ytterligare bestyrker genom att framhålla, att straffen taga hänsyn till dessa, att hvarje själstillstånd är godt eller dåligt genom dess förhållande till dem, att af alla bevekelsegrunder till handlande är det angenäma den förnämsta, och att det är det svåraste att rigtigt bestämma öfver känslorna af lust och smärta, »men med afseende på det svårare blifver

[1]) Nic. Eth. I, 13. 1103, a, 3. Såsom säte för denna dygd kallas den begärande själen ock τὸ ἠθικόν (VI, 13. 1144, b, 15).
[2]) II, 3. 1104, b, 13; II, 6. 1106, b, 16.
[3]) II, 5. 1105, b, 21; c. 3. 1104, b, 14.
[4]) p. a. s.
[5]) De An. II, 3. 414, b, 4; c. 2. 413, b, 23; III, 7. 431, a, 9.
[6]) Nic. Eth. II, 3. 1104, b, 9; Phys. VII, 3. 247, a, 15.

alltid konst och dygd»[1]. Sålunda är dygdens material affekter och gerningar och derigenom ock lust och smärta, hvilka alla ha sin grund i den begärande själen.

Den första allmänna egenskapen, som dessa ega, är att vara från en viss synpunkt frivilliga. Det frivilliga är det, »hvars princip är i den handlande, kunnig om det särskilda, i hvilket handlingen är»[2]. En sådan frivillighet, hvilken kan finnas äfven hos barn och djur, kan icke frånkännas det, som göres »af mod och begär». Ty eljest skulle dessa icke vara etiskt bestämbara. Dock är detta icke någon frivillighet, som grundar sig på ett genom öfverläggning bestämdt val, ty den kan finnas i en oöfverlagd handling[3]. Ej heller förstår Aristoteles dermed ett godtyckligt val, hvilket synes deraf, att han framhåller, att det angenäma och sköna alltid bestämma till handling, men att dessa bevekelsegrunder icke kunna kallas yttre, så att de drefve menniskan med våld[4]. Detta senare påstående — att det angenäma icke är en yttre princip — grundar sig tydligen derpå, att Aristoteles fattar njutningen såsom en lifskänsla, såsom en känsla af att sjelf kunna obehindradt verka[5], ty derigenom blir ju menniskan såsom bestämd af njutningen bestämd af sig sjelf eller så att säga af ett praktiskt sjelfmedvetande. Derför består frivilligheten i den egenskap hos handlandet, att det sker af en inre drift och med medvetande. Derigenom är nu detsamma tillika med affekterna, som bestämma det, upphöjdt öfver bestämningsgrundernas tillfällighet och etiskt bestämbart. Man jemföre härmed, hurusom Aristoteles äfven i varseblifningen höjer menniskan öfver densammas tillfällighet genom att låta den vara åtföljd af ett empiriskt sjelfmedvetande, en varseblifning af varseblif-

[1]) Nic. Eth. ib. b, 16 — c. 4. [2]) III, 1. 1111, a, 22.
[3]) III, 2. 1111, b, 6. [4]) III, 1. 1110, b, 9.
[5]) Se ofvan sid. 94; jmfr dessutom IX, 9. 1170, b, 1.

ningen[1]. Det är tydligt, att detta sjelfmedvetande fullkomligt motsvaras i praktiskt hänseende af handlingens frivillighet[2]. Men just detta otvetydiga sammanhang sprider äfven ljus öfver den betydelse, som Aristoteles gifver åt frivilligheten. Vi ha förut uppvisat, att menniskan i varseblifningen från en synpunkt är bunden vid det yttre och sålunda är passiv, så att således hennes sjelfverksamhet deri endast är en sida af densamma, förenad med den andra, dess passivitet. Om nu begärandet (det sinliga) alltid är förenadt med varseblifning, kommer äfven detta att från en viss synpunkt vara något passivt och ofrivilligt, och affekten (*τὸ πάθος*) blir i enlighet med ordets ursprungliga betydelse ett »lidande». Sålunda äro affekterna och gerningarna, lust och smärta å ena sidan frivilliga så till vida, att menniskan i dem spontant och medvetet verkar, men å andra sidan ofrivilliga, såvidt menniskan i dem lider. Det är tydligt, att de genom den förra och högre sidan äro material för dygd.

Emellertid är denna spontanitet hos begärandet icke tillräckligt, för att det skall kunna vara material för dygd. Det fordras vidare vissa naturanlag. »Ty hos alla torde hvart och ett af de sedliga karaktersdragen finnas på något sätt af naturen. Ty vi äro både rättvisa och besinningsfulla och tappra och hafva det andra genast vid födseln.» Dessa naturliga färdigheter, som af Aristoteles kallas natur-

[1]) De An. III, 2 i början; De Somno II, 455, a, 15; Nic. Eth. p. a. s. 1170, a, 29.

[2]) Denna motsvarighet betecknar Aristoteles sjelf tydligt, då han rent af identifierar *τὸ αἰσθητικόν* med *τὸ ὀρεκτικόν*, De An. III, 7. 431, a, 13. Hvad Heman, Die Lehre des Aristoteles von der Freiheit sid. 50—52 anför med afseende på det sinliga och djuriska begärandet, att det icke har frihet till val, emedan menniskan (eller djuret) i den sinliga föreställningen icke föreställer sig sjelf såsom princip, är origtigt, ty »menniskan varseblifver, i det hon ser, att hon ser», har sålunda ett empiriskt sjelfmedvetande, som höjer henne på visst sätt öfver föreställningarnas mekaism.

liga dygder, finnas äfven hos barn och djur och äro utan förnuftig insigt[1]). De finnas i olika hänseenden hos olika menniskor, »ty icke är den samme af naturen väl skickad, *εὐφυέστατος*, till alla dygder»[2]). Men hvarutinnan består nu denna goda natur (*εὐφυΐα*)? Detta förklarar Aristoteles med tydliga ord, då han säger: »Men sträfvan efter ändamålet är icke sjelfförvärfvad, utan bör finnas af naturen, såsom man har syn, för så vidt man skall bedöma rätt och taga det sant goda. Och han är af naturen god (*εὐφυής*), hos hvilken detta af naturen finnes på ett skönt sätt.» »Att förhålla sig rigtigt och skönt i detta hänseende (med afseende å ändamålet) är den fulländade och sant goda naturen»[3]). Att vara god af naturen eller ha naturlig dygd består sålunda i att sträfva efter det rigtiga ändamålet. Men denna dygd skiljer sig från den egentliga dygden (*ἡ κυρία ἀρετή*) genom att vara utan förnuft. Den senare innebär nemligen en sjelfbestämd sträfvan efter ändamålet såsom sådant och såsom förnuftigt. I den naturliga dygden deremot är viljan icke sjelfbestämdt rigtad på ändamålet, såsom godt i och för sig, utan af naturen och af inre drift utan insigt om dess förnuftighet. Vi kunna således bestämma det goda anlaget såsom anlag till att öfverhufvud verka ändamålsenligt, men utan förnuftig insigt i ändamålets godhet i och för sig.

Men beskaffenheten af detta ändamålsenliga verkande måste närmare bestämmas. Det är först och främst tydligt, att det måste vara ett verkande, som är godt ej blott i ett visst afseende, utan för hela menniskan, ty etiken har till sitt föremål menniskans egendomliga verk såsom menniska[4]),

[1]) VI, 13. 1144, b, 4. Jmfr II, 1. 1103, a, 24; X, 9. 1179, b, 29.
[2]) VI, 13. 1144, b, 33; X, 9. 1179, b, 7.
[3]) III, 5. 1114, b, 6—12; jmfr VII, 8. 1151, a, 18. »Men naturlig eller genom vana vunnen dygd består i att mena rätt med afseende å principen», men »ändamålet är princip i handlingarna».
[4]) I, 7. 1097, b, 22.

och dygd är i allmänhet en färdighet, enligt hvilken menniskan väl förrättar sitt egendomliga verk[1]). Derför måste det ändamålsenliga menskliga verkandet vara det, som mest tager hänsyn till menniskans egendomliga psykiska natur. Men denna natur är olika allt efter materiens olikhet, och den allmänna regel, som grundar sig derpå, kan icke vara fullkomligt konstant[2]) (liksom empiriska begrepp i allmänhet taget). Dock kan det gifvas en tillnärmelsevis fix regel. För att nu få fram denna tillser Aristoteles, hvad som öfverhufvud uppehåller ett naturligt ting och utgör dess lifsprincip, och han kommer dervid till det resultat, att det förstöres genom brist eller öfverflöd, men bevaras derigenom att »en rigtig midt» iakttages. Sålunda bevaras kroppens styrka och helsa, genom att åt densamma gifvas lagom öfningar och mat och dryck. Deremot går den under genom öfverflöd eller brist i någotdera hänseendet[3]). Också har hvarje praktisk vetenskap till ögonmärke att framställa »den rätta midten» med afseende på sitt föremål och derför brukar man säga, att ett verk är väl fullbordadt, från hvilket man icke kan borttaga något, eller till hvilket man icke kan tillägga något, »i tanke, att öfverflödet och bristen förderfvar dess godhet (*τὸ εὖ*), men den rätta midten bevarar den», och de goda konstnärerna[4]) utföra sitt arbete syftande härpå[5]). Det egentligt »bevarande» är sålunda det måttfulla, i sig sjelft begränsade. Man ser här tydligt den estetiska utgångspunkten[6]). För Aristoteles liksom för greken i allmänhet står det afrundade, harmoniska såsom det högsta.

[1]) II, 6. 1106, a, 22. [2]) II, 2. 1103, b. 34. [3]) 1104, a. 10.
[4]) »konstnär» (*τεχνίτης*) icke i inskränkt mening såsom idkande skön konst, utan konst i allmänhet. Jmfr Met. I, 1. § 21.
[5]) II, 6. 1106, b, 8.
[6]) Jmfr Poet. 7. 1450, b, 36. »Ty det sköna är i storhet och ordning, derför torde hvarken något mycket litet djur blifva skönt eller något mycket stort», således endast det lagom stora är skönt.

Formen är hufvudsaken; med dess fulländning är innehållets gifven. Man tänke endast på den betydelse, som Aristoteles gifver cirkelrörelsen, just derför att den är inom sig sluten och begränsad. — Då nu det uppehållande i allmänhet är iakttagande af den rätta midten, följer, att med afseende å den begärande själen dess lifsprincip är att iakttaga den rätta midten med afseende på sina affekter och gerningar, och dess dygd är sålunda en färdighet dertill. Tapperheten består i färdigheten att hålla den rätta midten mellan dumdristighet och feghet o. s. v.[1]). Men detta måste närmare bestämmas, ty den rätta midten kan vara antingen en midt med afseende på sjelfva saken eller ock en midt, som bestämmes i förhållande till vår natur. Det är tydligt, att den ifrågavarande midten måste vara af det senare slaget Då kommer naturligen densamma att vara olika efter hvar och ens natur[2]). Vidare måste med afseende härpå iakttagas, att icke hvarje gerning eller affekt har någon rigtig midt, om den nemligen är i sig sjelf en öfverdrift eller brist. Sålunda äro afund och mord i sig sjelfva onda, liksom ock vissa handlingar aldrig kunna gå till öfverdrift, emedan de i sig sjelfva iakttaga den rätta midten[3]). Denna senare inskränkning står naturligen i full öfverensstämmelse med Aristoteles principer i öfrigt, ty det är ju här endast fråga om att ur erfarenheten eller ur den menskliga naturen härleda, hvad som är för menniskan ändamålsenligt. Men det sinliga och gifna kan bestämmas begreppsmessigt endast med en viss allmängiltighet, ej med en absolut, och derför få utsagor med afseende å detsamma ej ställas på sin spets, ty då uppstår alltid en regressus eller progressus in infinitum. Om denna sväfvande karakter af sina begreppsbestämningar på detta område är ju Aristoteles sjelf fullt medveten (se ofvan sid. 84 n. 4).

¹) II, 2. 1104, a, 18. ²) II, 6. 1106, a, 26.
³) II, 6. 1107, a, 8.

Då nu sålunda ändamålsenligheten i den begärande själens verksamhet består i dess rigtning på den rätta midten i och för oss i affekter och gerningar, följer, att den naturliga dygden består i en färdighet hos den begärande själen att begära den rätta midten i och för oss o. s. v., men utan förnuftig insigt och val af denna såsom det sedligt sköna och såsom rigtigt handlande. I denna dygd finnes sålunda icke något förnuftigt begärande, utan endast en färdighet att rigta sig på den rätta midten, derför att denna bevarar själens natur, men öfverflöd och brist förderfva den; det är sålunda en rigtning på ett allmänt godt — den rätta midten —, men af tillfälliga bevekelsegrunder. Menniskan har derför i den ingen sedlig förtjenst[1]), emedan hon handlar af inre drift, efter ett stoiskt uttryck af sjelfuppehållelsedrift. — Man har att härmed jemföra ett liknande förhållande i menniskans sinliga teoretiska färdigheter. Hon har en »medfödd iakttagelseförmåga, som man kallar varseblifningen»[2]), hvilken »verkar det allmänna»[3]). Detta allmänna är icke det begripligt allmänna, som uttrycker grunden (ty varseblifningen angifver aldrig grunden), utan en allmän föreställning (φάντασμα). Denna är icke något i och för sig allmänt, utan bunden vid den särskilda varseblifningen. Sålunda råder här samma förhållande som i den begärande själen, nemligen en rigtning på det allmänna, som har sin grund i ett särskildt och tillfälligt.

Emellertid är ett godt anlag icke tillräckligt för den etiska dygden. Af naturen blifver ingen dygdig. Liksom

¹) X, 9. 1179. b. 21: »Det är tydligt, att det naturliga icke beror på oss, utan finnes genom några gudomliga orsaker hos de sant lycklige.»
²) Anal. Post. II, 19, 99. b, 35. ³) 100, b, 5.

ingen är fulländad konstnär af naturen, utan blifver det genom öfning — en citterspelare måste öfva sig i att spela cittra för att blifva skicklig — blifver ingen i sann mening dygdig utan att ha vant sig vid dygdiga gerningar. Vi blifva rättrådiga genom att göra det rätta, återhållsamma genom att vänja oss vid återhållsamhet o. s. v. Också är den etiska dygdens namn, ἡ ἠθικὴ ἀρετή, härledt ur ἔθος, vana. Dessa dygdiga handlingar, som måste föregå dygden såsom dess förutsättningar, äro sådana, i hvilka den handlande alltid iakttager den rätta midten mellan två ytterligheter, såsom förut blifvit visadt vid redogörelsen för naturanlagen till dygd [1]). Men dygdens material är ej blott gerningar, utan den är äfven »med afseende å lust och smärta», hvilka åtfölja och bestämma alla handlingar. »Derför måste man, såsom Plato säger, allt ifrån ungdomen föras till att lära känna lust och smärta, såsom man bör» [2]). Men det, öfver hvilket man bör känna lust, är tydligen det måttfulla och begränsade eller det, som uttrycker den rätta midten mellan två ytterligheter, och det, öfver hvilket man bör känna smärta, är öfverflöd eller brist i affekter och gerningar. Sålunda förutsättes för dygd vana vid handlingar, som uttrycka det rätta mediet, och vana vid att känna lust öfver just dessa handlingar. Dervid påkallar Aristoteles statslagarnes ingripande. Dessa vänja menniskorna vid de goda gerningarna och göra dem sålunda goda [3]). Denna statens omsorg om den enskilde bör sträcka sig till näringarna och sysselsättningarna. Man bör icke få lefva, såsom man vill [4]). Den har dervid en tvingande myndighet, så att den belägger onda gerningar med straff och sådana lidanden, som mest äro motsatta de älskade njutningarna. Derigenom blifva straffen [5]) läkemedel

[1]) II, 1.
[2]) II, 3. 1104, b, 11; X, 9. 1179, b, 24; Rep. III, 401.
[3]) II, 1. 1103, b, 2. [4]) X, 9. 1180, a, 23. [5]) 1080, a, 11.

mot begär efter otillbörliga njutningar, »läkedomarne blifva af naturen genom det motsatta» [1]). De, som äro alldeles obotliga, böra utdrifvas ur staten [2]). En öfning till dygd är nemligen omöjlig hos den, hos hvilken de nödiga goda naturanlagen alldeles saknas. »Ty intet af det, som har en naturlig beskaffenhet, vänjes att erhålla en annan; stenen t. ex., som af naturen föres nedåt, torde icke kunna vänjas att föras uppåt» [3]). Lagstiftarens verk är sålunda att utöfva inflytande på dem, som hafva anlag till dygd, genom att tvinga dem till vissa gerningar och afhålla dem genom straff från andra. Det är tydligen ett rent yttre inflytande, om hvilket här är fråga [4]). Ett inflytande inifrån d. v. s. genom uppmaning till dygd för det sedligt skönas skull är möjligt endast hos dem, som förut blifvit utbildade genom goda vanor, ty huru skulle den, som lefver såsom slaf under sina lidelser vara möjlig att öfvertyga [5]). Derför är den unge icke lämplig åhörare af undervisning i etik, emedan han saknar erfarenhet i »lifvets gerningar», icke har blifvit tillräckligt öfvad [6]). Häraf torde klart framgå den karakter, som de goda gerningar, som leda till vana, och denna vana sjelf ega. De äro icke grundade på inre öfvertygelse om deras rätthet, ske icke för *det sedligt skönas skull*, utan derför att statslagarne bjuda dem, vare sig detta bud blir ett tvång för dem, som af naturen ha svårt att beherska sina lidelser eller det är lätt att efterfölja för dem, som af naturen äro måttfulla. Liksom i den naturliga dygden viljan icke är rigtad på den rätta midten såsom ett uttryck för det sedligt sköna, är den det ej heller i det »dygdiga» handlande, om hvilket här är fråga, utan

[1]) II, 3. 1104, b, 16. [2]) X, 9. 1180, a, 9.
[3]) II, 1. 1103, a, 19.
[4]) Det framgår särskildt af den uppfattning af straffets ändamål, som Aristoteles har: Det är bättring genom afskräckning; se Zeller p. a. s. sid. 738.
[5]) X, 9. 1179, b, 26. [6]) I, 3. 1094, b, 27.

endast på lydnad för statens lagar[1]). — På detta sätt löser ock Aristoteles den svårighet, som synes ligga deri, att dygden förutsätter ett »dygdigt» handlande. Huru kan ett handlande vara »dygdigt» utan att vara grundadt på dygd? Det kan vara dygdigt utan att grunda sig på dygd, om det till formen är alldeles lika med det dygdiga handlandet sensu eminenti, men skiljer sig från det derigenom, att det sedligt sköna icke är fattadt såsom ändamål. Så kan man öfva en konst utan att derför vara konstnär, nemligen af en händelse eller på grund af skicklighet på annat område, d. v. s. af yttre och tillfälliga inflytelser, men icke af verklig skicklighet i sjelfva konsten[2]).

Förutsättningarna för etisk dygd äro sålunda tre: 1) affekternas och de af affekterna ledda handlingarnas frivillighet, d. v. s. den egenskap, hvarigenom de hafva sin princip i den handlande och grunda sig på ett praktiskt sjelfmedvetande hos den begärande själen, 2) ett godt naturanlag, hvarigenom begäret af naturen är rigtadt på den rätta midten eller af naturen har färdighet att verka ändamålsenligt, 3) vana vid »dygdiga handlingar», genom utbildande af naturanlagen under statens ledning eller ett ändamålsenligt verkande. Det hufvudsakliga i dessa tre momenter är tydligen begärets ändamålsenlighet. Vore det alldeles »blindt» och mekaniskt, skulle det ej kunna vara en förutsättning för dygden eller af förnuftet bestämbart. Dock är att märka, att ändamålsenligheten är endast en sida hos det sinliga begäret, och att det från en annan är ändamålslöst. Så ha vi visat, att »frivilligheten» i detsamma icke betecknar full

[1]) VI, 12. 1144, a. 13. »Vi säga några göra det rätta utan att ännu vara rättrådiga såsom de, som göra *det, som blifvit befaldt af lagarne*, antingen ofrivilligt eller af okunnighet eller af något annat skäl *och icke för dess egen skull.*»

[2]) II, 4 i början.

sjelfbestämdhet, utan är alltid förenad med passivitet, hvilket förhållande vi jemfört med det, som råder i varseblifningen, som är på samma gång passiv och sjelfverksam. — Så är ock i det goda naturanlaget rigtningen på den rätta midten icke en rigtning på det sedligt sköna d. v. s. på ändamålet i sig sjelft (hvilken finnes endast i den etiska dygden), utan endast en rigtning på den rätta midten på grund af en naturdrift. — Så är slutligen i vanan vid dygdiga handlingar det ändamålsenliga verkandet icke ett verkande för det sedligt skönas skull, hvilket finnes endast i den sedliga verksamheten, utan tillfälligt och grundadt på befallning af statens lag.

Sedan förutsättningarna för den etiska dygden blifvit undersökta, återstår att uppvisa dylika för insigten, hvilken, såsom ofvan framstälts, är dygden hos *τὸ λογιστικόν*, d. v. s. den själsdel, som har att befalla öfver begäret liksom fadern öfver barnet. Aristoteles nämner uttryckligen endast en färdighet såsom insigtens förutsättning, nemligen skarpsinne *δεινότης*[1]). Det består i en »färdighet att förverkliga det, som har afseende på det antagna ändamålet och uppnå detsamma»[2]), d. v. s. att uppfinna de rätta medlen för ändamålets förverkligande. Men detta kallas af Aristoteles öfverläggning[3]), hvarför vi kunna i allmänhet bestämma skarpsinnet såsom en färdighet att öfverlägga. För att derför skarpsinnets karakter skall blifva tydlig, ha vi att undersöka närmare Aristoteles lära om öfverläggningen. Denna består i en undersökning, *ἀνάλυσις* och *ζήτησις*, af de medel, som

[1]) Eth. Nic. VI, 13 i början. Det säges här, att *δεινότης* står i samma förhållande till *φρόνησις* som den naturliga dygden till den egentligt etiska, *ἡ κυρία ἀρετή*, d. v. s. är dess förutsättning, *οὗ οὐκ ἄνευ*; jmfr c. 12. 1144, a, 29.

[2]) 1144, a, 23.

[3]) III, 3. 1112, a, 30. »Vi rådslå med afseende på det, som beror på oss och det praktiska» samt (b, 12) »med afseende på det, som hör till ändamålet.»

i allmänhet äro lämpliga för ett ändamåls uppnående, hvilken undersökning måste fortgå ända, tills man kommer till det, som i det ifrågavarande fallet är lämpligt, hvilket då bildar undersökningens slut — *ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει* — och handlingens början — *πρῶτον ἐν τῇ γενέσει, τὸ πρακτόν, ἀρχὴ τῆς πράξεως*[1]). Om t. ex. helsan är ändamålet, måste något annat förefinnas nemligen proportion mellan safterna, hvilket åter förutsätter värme. Och så fortskrider man från ett led i orsaksserien till ett annat, tills man kommer till ett *yttersta*, som man sjelf kan förverkliga[2]). Derför kommer öfverläggningen att få formen af en slutledning. »Öfverläggningen har nemligen att bestämma, om detta eller detta bör göras. Och det är nödvändigt att mäta dem (alternativen) genom ett mått» (d. v. s. bedöma dem efter en allmän regel), »ty man väljer det större» (d. v. s. det som mest öfverensstämmer med den allmänna regeln). »Så att man kan göra ett af flere fantasmer»[3]). Den allmänna regeln är öfversatsen och innehåller ändamålet, ty detta är slutledningens princip[4]), samt de allmänna medlen för dettas förverkligande i medeltermen[5]); det särskilda fallet är undersatsen, hvars subjekt är *τὸ ἔσχατον* eller det särskilda, som bör göras[6]); »det ytterstas»

---

[1]) b, 23; VI, 11. 1143, a, 35; De An. III, 10. 433, a, 16.

[2]) Met. VII, 7 § 12.

[3]) De An. III, 11. 434, a, 7.

[4]) Eth. Nic. VI, 12. 1144, a, 31.

[5]) VI, 9. 1142, b, 22; se Ramsauer, t. d. st.

[6]) Man jemföre den teoretiska slutledningen, i hvilken undersatsens subjekt är *ὁ ἔσχατος ὅρος*, Anal. pr. I, 4. 25, b, 31. Just detta uttryck användes i fråga om undersatsens subjekt i en praktisk slutledning, Nic. Eth. VII, 3. 1147, b, 14. — Om undersatsens subjekt fattas såsom »det yttersta» för öfverläggningen, förstår man, hvarför Aristoteles kallar undersatsen princip för gerningarna (*κυρία τῶν πράξεων*), oaktadt den är i sig sjelf teoretisk, ty »det yttersta» kallas annorstädes handlingens princip (De An. III, 10. 433, a, 16), emedan handlingen alltid har afseende på det särskilda, ej det allmänna; Nic. Eth. III, 1. 1110, b, 6 och VI, 7. 1141, b, 16.

förverkligande är slutsatsen. Rigtigheten häraf synes af de exempel på en dylik slutledning, som Aristoteles andrager. En person af en viss beskaffenhet bör göra en viss handling, scil. för ett visst ändamål (öfversats); jag är en sådan person, och detta, om hvilket öfverlägges, är en sådan handling (undersats); alltså . . . . (slutsats)[1]), eller: man bör smaka allt sött (öfversats), detta är sött (undersats), alltså . . . . (slutsats)[2]).

Vi bestämde *δεινότης* såsom färdighet att öfverlägga om medlen till ett ändamål och ha nu uppvisat den närmare betydelsen häraf. Men ännu är icke framstäldt, hvilket det ändamål är, om hvilket här är fråga. Är det ett ändamål, hvilket som helst, eller är det ett visst ändamål? Aristoteles säger visserligen icke uttryckligen något härom, men då *δεινότης* är en förutsättning för insigt, och denna är en skicklighet att öfverlägga med afseende på det för menniskan goda och onda[3]), måste det förra ock ega samma ändamål. Det kan icke vara skicklighet att öfverlägga om, hvad som bör göras i och för förverkligande af t. ex. en konstprodukt, ty en sådan skicklighet kan icke vara af någon betydelse för insigten, utan om förverkligande af det, som har afseende på menniskan såsom menniska. Men å andra sidan är ändamålet i *δεινότης* ej det sedligt goda eller onda, ty då skulle det sammanfalla med insigten eller dess motsats illistigheten, *πανουργία*. Deraf följer, att det här är fråga om en rent *naturlig* färdighet att öfverlägga om, hvad som bör göras i och för förverkligande af det *för menniskan såsom sådan* goda. Om vi nu i stället för öfverläggning införa uttrycket »praktisk slutledning», blir *δεινότης* en naturlig färdighet att göra ett praktiskt slut, i hvilket

---

[1]) De An. III, 11. 434, a, 17.

[2]) Nic. Eth. VII, 3. 1147, a, 25 ff.

[3]) VI, 5. 1140, b, 4.

öfversatsen angifver det, som i allmänhet är godt för menniskan såsom menniska.

Deraf följer, att det förutsätter en uppfattning af detta. Den närmaste frågan blir då, huru denna vinnes. I teoretiskt hänseende vinnas principerna för slutledning genom teoretisk induktion; i analogi dermed skulle den praktiska slutledningens principer vinnas genom en praktisk induktion. Den andra förutsättningen för insigt skulle då vara förmåga af praktisk induktion. Vi ha nu att undersöka, huruvida Aristoteles känner någon sådan.

I den bok, som har till innehåll de dianoetiska dygderna (bok VI), framställer Aristoteles i sammanhang med redogörelsen för *φρόνησις* trenne färdigheter, nemligen praktisk omdömesförmåga, *σύνεσις*, sinne för det billiga, *γνώμη*, och förstånd, *νοῦς*[1]). Alla dessa sägas tillkomma samma personer, som äro insigtsfulla. Men på samma gång skiljas de från insigten derigenom, att de sägas vara naturliga beskaffenheter, hvilket icke kan sägas om den[2]). Deraf kan man nu draga den slutsatsen, att Aristoteles anser dem vara insigtens naturliga förutsättningar. (Den naturliga dygden och den etiska, af hvilka den förra är den senares förutsättning, stå ju i samma förhållande som dessa och insigten). Vi ha nu att behandla dem närmare. De sägas vara med afseende å det yttersta och särskilda. Med det yttersta och särskilda förstås tydligen det sista i öfverläggningen och det,

[1]) c. 10 och 11.

[2]) c. 11. 1143, b, 6. Prantl., Die dianoetischen Tugenden der Nikomakischen Etik, sid. 17, låter visserligen *φρόνησις* tillika med *σύνεσις*, *γνώμη* och *νοῦς* vara en naturlig färdighet, men på stället i fråga i Etiken står icke den förra upptagen bland de färdigheter, som finnas af naturen. Det vore ock i motsägelse mot öfriga yttranden af Aristoteles såsom VI, 8. 1142, a, 10 och 12, 1144, a, 36 och alla de ställen, i hvilka insigten säges förutsätta etisk dygd, hvilken uttryckligen förnekas vara medfödd (II, 1 i början; VI, 13. 1144, b, 6).

som bör göras i och för ändamålets förverkligande i ett särskildt fall (se ofvan sid. 130); d. v. s. de beteckna färdigheter att bedöma, hvad som i det särskilda fallet bör göras. Af dem är förståndet vigtigare än de andra, enär dessa tyckas mera beteckna speciella färdigheter[1]). Vi vända oss derför till en undersökning af förståndet, sådant det här skildras. Aristoteles säger 1143, a, 35: *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γάρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.*

Förståndet behandlas här från två synpunkter såsom hafvande till innehåll dels de första och oföränderliga begreppen i bevisen d. v. s. de första principerna, *ἀρχαὶ ἄμεσοι*, dels det yttersta och möjliga och den andra försatsen i de praktiska bevisen d. v. s. undersatsens subjekt, *τὸ ἔσχατον καὶ ἐνδεχόμενον*[2]), och undersatsen sjelf[3]). Nu är det först och

[1]) Se om dessa Zeller sid. 656.

[2]) Att dessa båda beteckna det samma, framgår deraf, att Aristoteles ofta kallar *τὸ πρακτόν* (= *τὸ ἔσχατον*) *τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*, VI, 4 i början; De An. III, 10. 433, a, 29.

[3]) Zeller p. a. s. sid. 651 fattar »det yttersta» såsom slutsatsen och anför derför flere ställen, der det yttersta fattas såsom det, som på grund af öfverläggningen bör göras. Men dermed är icke sagdt, att det yttersta betecknar öfverläggningens eller den praktiska slutledningens afslutning, utan endast det medel, som i detta särskilda fall bör användas för det allmänna ändamålets uppnående eller terminus minor, som i undersatsen underordnas terminus major (se ofvan sid. 130). Öfverläggningens eller slutledningens afslutning består *i handlingens utförande*, jmfr Nic. Eth. VII, 3. 1147, a, 28 och Mot. An. 7. 701, a, 7. Walther, Die Lehre von der prakt. Vern. sid. 322 och Eberlein p. a. s. sid. 30, 3 identifiera »det yttersta» och den andra försatsen, men det är tydligt att »det yttersta» icke är någon sats, utan betecknar endast det särskilda, med hvilket något bör göras. Icke undersatsen, »detta är sött», är det yttersta, med hvilket något bör göras, utan »detta söta», således undersatsens subjekt.

främst tydligt, att förståndet i förra hänseendet eller det teoretiska d. v. s. förnuftet sensu eminenti af Aristoteles nämnes endast i förbigående, och att det, som han egentligen åsyftar att framställa, är detsamma i senare hänseendet. Det säges ju om det förstånd, om hvilket här är fråga, i början af kapitlet, att det är med afseende å det yttersta och särskilda och om det samma, hvarom insigten rör sig, d. v. s. om det praktiska. Detta kan omöjligen sägas om det teoretiska förståndet såsom egande till innehåll de orörda principerna för alla bevis. För öfrigt har just detta och dess betydelse strax förut blifvit undersökt, och det skulle vara en egendomlig tavtologi, om Aristoteles nu midt inne i framställningen af insigten återupptoge denna undersökning. Således har man icke på något sätt rätt att öfverföra de uttryck *ἕξις*[1]), *δύναμις*, *φυσικός*[2]) o. s. v., som användas om förståndet här, på det teoretiska sensu eminenti, utan man har att noga fasthålla, att det förstånd, som här undersökes, är det, som har till innehåll det praktiska, d. v. s. förståndet i den andra bemärkelsen. Detta gäller äfven, om det första och det andra förståndet skulle visa sig vara till substansen det samma, ty de äro under alla förhållanden vidt skilda till synpunkterna. Emellertid skall äfven ett sådant antagande visa sig ohållbart. — Först och främst bestämmer Aristoteles det teoretiska förståndet såsom omfattande det, som icke är möjligt att förhålla sig annorlunda, då deremot det andra har till innehåll den rena motsatsen och refererar sig till insigten, hvilken uttryckligen säges tillhöra en annan själsdel än det teoretiska förståndet[3]). Vidare kan icke gerna om detta förstånd (förnuftet) sägas, att

[1]) Såsom Zeller sid 650.

[2]) Eberlein sid. 33.

[3]) VI, 1. 1139, a, 6 ff. Eberlein söker komma ifrån denna svårighet på ett sätt, som visar ståndpunktens svaghet, nemligen med att hänvisa till Aristoteles vacklande terminologi i Met. I, 1 och 2, der

det är en varseblifning, såsom det heter om det andra förståndet, då ju undersökningarna om förnuftet i De An. gå ut på att visa skilnaden mellan det och den sinliga varseblifningen[1]). Vidare kan icke det teoretiska förståndet sägas finnas af naturen, ty det förutsätter för sin verklighet (som är lika med verksamhet) induktion[2]). Säger dock Aristoteles uttryckligen, att principerna — förnuftets innehåll — icke finnas a priori i själen, såsom Plato hade lärt om idéerna[3]). Slutligen strider identifikationen af de båda slagen af förstånd mot de språkliga vändningar, som användas af Aristoteles på det ifrågavarande stället. Han skiljer ju uttryckligen mellan »det ena» och »det andra» förståndet. Dermed är till full evidens bevisadt, att det andra förståndet ej kan vara det samma som det första eller det teoretiska förnuftet. — Ett annat antagande[4]) med afseende å det andra förståndet, om hvilket här talas, är, att dermed skulle åsyftas det praktiska förståndet, som skildras De An. III, 10. 433, a, 14 såsom *ἕνεκά του λογιζόμενος* och Eth. VI, 2 såsom *τὸ λογιστικόν*, hvilket gifver »praktisk sanning» och är en *λόγος ὁ ἕνεκά τινος* eller *ἡ διάνοια ἕνεκά του καὶ πρακτική*[5]).

inledande undersökningar anställas, och ingalunda någon terminologi alls är faststäld. För öfrigt vore det mer än besynnerligt, om Aristoteles i samma undersökning använde sig af samma term i olika betydelser.

[1]) Då Eberlein sid. 23 och 33 framhåller, att förnuftet af Aristoteles sättes såsom verksamt i varseblifningen, är det onekligen rigtigt, alldenstund på grund af Aristoteles teleologi varseblifningen, så vidt den fattar det allmänna, är förnuftets material och sålunda till möjligheten förnuft, såsom ofvan är uppvisadt, men deraf följer ingalunda, att den är identisk med det *verkliga förnuftet*.

[2]) Se ofvan sid. 59 ff.

[3]) Anal. post. II, 19 i början.

[4]) Trendelenburg, Historische Beiträge II, 377; Zeller p. a. s.; Stewart, Notes on the Nic. Eth. II, 92.

[5]) 1139, a, 32. Att det med detta åsyftas det praktiska förståndet, synes deraf, att Aristoteles strax ofvan a, 17 nämner »förståndet» såsom tillika med begäret »princip för handling».

Emellertid stå häremot flere instanser. För det första säges uttryckligen om förståndet på vårt ställe, att det icke är *λόγος*, utan en omedelbar uppfattning, då deremot det praktiska förståndet alltid säges vara beräknande eller öfverläggande. Vidare är att märka, att hvarje öfverläggning enligt Aristoteles är om medlen till ändamålets uppnående, ej om ändamålet sjelft[1]), hvarför det om det praktiska förståndet heter *λόγος ἕνεκά τινος, διάνοια ἕνεκά του* d. v. s. en öfverläggning för ett ändamåls skull[2]). Huru är deremot förhållandet med förståndet, som här är i fråga? Det heter om dess föremål, det yttersta och den andra försatsen, att de äro »ändamålets principer». Detta måste betyda, att man genom uppfattning af hvad, som i särskilda fall bör göras, vinner föreställningen om ett allmänt ändamål. »Ty», heter det vidare, »ur det särskilda det allmänna». Är detta rigtigt, synes, att förståndet här i fråga är *ändamålsbestämmande*[3]). Således kunna det praktiska förståndet och detta förstånd ej vara identiska. Slutligen kan man fästa uppmärksamheten derpå, att det skulle vara besynnerligt, om Aristoteles först i kap. 2 framstälde insigten såsom det praktiska förståndets dygd, men derpå vid framställningen af densamma omnämnde såsom en af dess naturliga förutsättningar detta samma förstånd jemte andra. Endast detta skäl torde vara bevisande. — Men om förståndet här är hvarken teoretiskt eller praktiskt förstånd, hvad är det då? — Aristoteles svarar sjelf härpå. »Af dessa d. v. s. det yttersta och det särskilda har man varseblifning, men denna är förstånd.»

[1]) Se ofvan sid. 129.

[2]) Se härom Eberlein sid. 25. Också säges *φρόνησις*, som ju är en färdighet att öfverlägga, icke sjelf sätta ändamålet, utan den etiska dygden gifver ändamålet och insigten det, som hör till detta (VI, 12. 1144, a, 7).

[3]) Äfven Zeller och Trendelenburg hafva en liknande uppfattning, fastän de det oaktadt likställa det praktiska förståndet och detta.

Det är sålunda en varseblifning af hvad, som i det särskilda fallet bör göras. Men denna varseblifning grundar en föreställning om ett allmänt ändamål, såsom synes af de efterföljande orden: *ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου*, och uttrycker dermed en *praktisk induktion*. Liksom varseblifningen teoretiskt ser det allmänna i det särskilda och derigenom grundar en teoretisk erfarenhet, kan den ock praktiskt se det allmänna ändamålet i de särskilda och grunda en praktisk erfarenhet. Att Aristoteles med det andra förståndet åsyftat en sådan förmåga, framgår (utom af sjelfva ordalydelsen på ifrågavarande ställe) dels deraf, att omedelbart efter framställningen af detta det heter: »Så att man bör rigta sin uppmärksamhet på de erfarnes och äldres eller insigtsfulles obevisade påståenden icke mindre än bevisen, ty genom att hafva (skärpt) öga *ur erfarenheten* se de rätt»[1]), dels deraf, att Aristoteles annorstädes framställer praktisk erfarenhet såsom en nödvändig förutsättning för insigten[2]). — Men uttrycken »praktisk induktion» och »praktisk erfarenhet» få ej missförstås. De äro praktiska endast så till vida, att deras föremål är praktiskt. I sig sjelfva äro de teoretiska och uttrycka en utsago om ett ändamål för handlandet[3]). — Men huru kan organet för denna induktion, varseblifningen, kallas med samma namn som förnuftet, *νοῦς?* Svaret är ytterst lätt. I teoretiskt hänseende är ju varseblifningen

[1]) c. 11. 1143, b, 11.

[2]) VI, 8. 1142, a, 14; II, 1 i början.

[3]) Det heter VI, 2. 1139, a, 18, att varseblifningen icke är princip för handling. Vidare säges den så väl i Aristoteles teoretiska undersökningar (Anal. Post. II, 19. 99, b, 35; De An. III, 2. 426, b, 8; III, 9. 432, a, 15 m. fl.) som i hans praktiska (Nic. Eth. II, 9. 1109, b, 23; IV, 5. 1126, b, 3: X, 4. 1174, b, 34) vara »bedömande», *κριτικός*. Men denna bestämning brukas af Aristoteles för att beteckna något teoretiskt i motsats till något praktiskt, se Nic. Eth. VI, 10. 1143, a, 6 ff. — Är nu varseblifningen något teoretiskt, följer, att den på den samma grundade induktionen har samma karakter.

såsom bestämbar af det verkliga förnuftet lidande förnuft eller förnuft till möjligheten; hvarför skulle den ej kunna kallas så såsom bestämbar af det verkliga förnuftet i praktiskt hänseende d. v. s. såsom förutsättning för insigt. Af de båda olika förnuft, om hvilka talas på stället i fråga, är det första det *verkliga* förnuftet, det andra dettas material i praktiskt hänseende, således ett lidande förnuft och »förnuftet är om det yttersta åt båda sidor».

Härmed är nu uppvisad den andra förutsättningen för insigten, nemligen en praktisk induktion genom varseblifning och af ett allmänt ändamål. Den första förutsättningen var *δεινότης*, som var en färdighet att efter det allmänna ändamålet bestämma, hvad som i särskilda fall bör göras. I den förra var utgångspunkten det särskilda och slutpunkten det allmänna, i den senare tvärtom.

Innan vi lemna undersökningarna af förutsättningarna för dygd, ha vi att uppvisa det förhållande, i hvilket de respektiva förutsättningarna för etisk dygd och för insigt stå till hvarandra. Det är dervid tydligt, att de förra, som bero på begärets förmåga att rigta sig på ett allmänt ändamål, motsvara den praktiska induktionen i »varseblifningen». Vi ha uppvisat, att begärets ändamålsenlighet består deri, att det kan rigta sig på ett allmänt ändamål i särskilda handlingar. Den praktiska induktionen i varseblifningen består i en *teoretisk* färdighet att härleda ett allmänt ändamål ur de särskilda ändamålen och bildar sålunda den teoretiska motsvarigheten till begärets ändamålsenlighet. Dessa båda sidor af ändamålsenligheten äro inflätade i hvarandra, och Aristoteles framhåller särskildt den teoretiska sidans beroende af den praktiska. Om begäret icke i den särskilda handlingen rigtar sig på det allmänna ändamålet, blir det praktiska sinnet fördunkladt och kan icke bedöma, hvad som bör göras. Men deremot kan icke begäret öfva inflytande på den all-

männa grundsatsen, så att den *såsom sådan* förändras, ty det är aldrig rigtadt på ett allmänt ändamål i och för sig, utan endast på dettas utförande i särskilda fall [1]). Derför kan den andra förutsättningen för insigt — *δεινότης* — såsom färdighet att fastställa ett allmänt lifsändamål vara oberoende af begäret, och menniskan kan vara öfvertygad, att hon i allmänhet bör handla efter en viss grundsats, fastän begäret hindrar dess tillämpning i särskilda fall. Detta är ock förhållandet i det fel, som af Aristoteles kallas oåterhållsamhet, *ἀκρασία*. Han visar gent emot Sokrates i första delen af bok VII, att menniskan i den handlar felaktigt, oaktadt hon är öfvertygad derom, att hon i allmänhet bör handla annorlunda, således felar mot bättre vetande. Vi ha nu att tillse, huru Aristoteles utreder detta.

Först ha vi dervid att bestämma oåterhållsamhetens karakter. Den är icke en själsbeskaffenhet, som såsom sedlig eller osedlig är imputabel, ty den är icke »ondska», dygdens motsats, emedan i denna principen d. v. s. ändamålet

[1]) Det goda, på hvilket begäret är rigtadt, är enligt Aristoteles alltid ett godt, som är att förverkliga, *πρακτὸν ἀγαθόν*, De An. III. 10. 433, a, 29. Jmfr Mot. An. 6, 700, b, 22 f. Men gerningarna och det praktiska i allmänhet ha alltid afseende på *ett särskildt*, Eth. Nic. VII, 3. 1147, a, 3; VI, 11. 1143, a, 32; c. 7. 1141, b, 16; III, 1. 1110, b, 6, nemligen det, som i öfverläggningen är det yttersta, VI, 8. 1141, b, 27; 1142, a, 25, d. v. s. det, som i det särskilda fallet bör göras i och för ändamålets förverkligande. Derför står det för Aristoteles fast, att begäret aldrig är rigtadt på ett allmänt och konstant i och för sig, utan endast på dettas förverkligande i ett särskildt fall. — Det är derför, som Aristoteles på det kraftigaste motsätter sig den platonska läran om det godas idé såsom moralprincip. Det är ock det innersta motivet till Aristoteles frånsägande af begäret från Gudomligheten. Huru skulle denna såsom fullkomlig kunna sträfva efter att förverkliga ett särskildt godt? I största samklang med den angifna karakteren hos begäret står slutligen ock läran om det sedligt sköna såsom moralprincip. Såsom föremål för begärandet är detta, såsom uppvisats, icke en realitet, utan en blott form, som fordrar ett innehåll, nemligen den särskilda handlingen.

är förderfvadt, och menniskan har en orätt mening om det allmänna ändamålet[1]), så att hon föresätter sig att göra det osedliga såsom osedligt[2]), under det den oåterhållsamme på grund af lidelsens herravälde handlar mot sin öfvertygelse[3]) och derför kan sägas göra orätt utan att vara orättrådig[4]). Deraf följer, att oåterhållsamheten betecknar endast ett rent naturligt tillstånd hos den *sinliga själen*. Det, som vidare utmärker den, är, att den kan vara förenad med *δεινότης* såsom färdighet att fastställa ett allmänt lifsändamål[5]) och en allmän grundsats för de särskilda handlingarna, ehuru den uttrycker en oförmåga att fasthålla vid densamma på grund af lidelsens herravälde[6]).

Huru är då detta möjligt? — Aristoteles redogör derför kap. 3. 1147, a, 24. Han behandlar här först en praktisk slutlednings allmänna karakter, hvilken vi redan känna, och säger, att när öfver- och undersatsen gå tillsammans till ett helt, blir slutsatsen nödvändig d. v. s. utförandet, »för så vidt man kan och intet hindrar». »När nu den ena allmänna grundsatsen finnes i själen, hindrande att smaka (det söta till öfvermått), men den andra säger, att allt det söta är angenämt, men detta är sött (denna scil. undersats verkar), och händelsevis begäret finnes i denna, säger den ena scil. öfversatsen, att man bör fly detta, men begäret drifver dertill. Ty hvar och en af delarne kan röra[7]). Så att det händer, att man är oåterhållsam på något sätt på

[1]) c. 8. 1151, a, 15. [2]) c. 7. 1150, a, 19. [3]) Not 1 och 2.
[4]) c. 8. 1151, a, 10. [5]) c. 10. 1152, a, 10.

[6]) c. 3. 1147, b, 3. Djuren kunna icke sägas vara oåterhållsamma, emedan de icke kunna bilda sig »en allmän mening»; c. 8. 1151, a, 1. Af de oåterhållsamme hafva somliga en allmän grundsats (*λόγος*), men de stå icke fast vid den; c. 10. 1152, a, 20. Den återhållsamme jemföres med en stad med goda lagar, som icke af medborgarne efterlefvas.

[7]) Sannolikt hvart och ett af de särskilda sinnena; se Stewart, Notes on the Nic. Eth. II, 159.

grund af en grundsats och en mening, som icke i sig sjelf är motsatt den rätta, utan tillfälligt. Ty begäret är motsatt, men icke meningen emot den rätta grundsatsen». — Aristoteles talar här om två allmänna meningar såsom öfversatser, nemligen den, att man icke bör smaka det söta till öfverdrift, och den, att allt, som är sött, är angenämt. Undersatsen är »detta är sött». Begäret finnes i denna och förhindrar dess underordnande under den första allmänna grundsatsen, emedan det är motsatt mot denna, som förbjuder att smaka det söta (till öfvermått). Men då undersatsen är det, »som verkar», 1147, a, 33, (emedan den innehåller *τὸ ἔσχατον*, handlingens princip) och är herre öfver handlingarna, b, 10, kan ej någon handling ske i öfverensstämmelse med den första allmänna grundsatsen. Deremot drifver begäret att bestämma undersatsen under den andra öfversatsen, att allt det söta är angenämt, som i sig sjelf är teoretisk, och icke i sig sjelf motsatt mot den förra, men genom att sättas såsom öfversats för en praktisk undersats och genom begäret, kommer att få praktisk betydelse och »tillfälligtvis» vara mot den rätta grundsatsen motsatt — hvarför handlingen blir densamma motsatt. Således är öfversatsen, som finnes i denna origtiga slutledning, i sig sjelf icke motsatt mot den rätta grundsatsen, hvilken derför kan på samma gång finnas hos den handlande, men såsom öfversats till en undersats, som är åtföljd af begär, blir den origtig. Hvad som förändras genom begäret, är icke den allmänna grundsatsen, utan undersatsen[1]). Derför, säger han, kan Sokrates sägas ha rätt från en viss synpunkt. »Och genom att terminus minor (undersatsens subjekt) tyckes vara det icke allmänna, ej heller lika vetbar som den allmänna

[1]) Detta efter Ramsauers tolkning, t. d. st. sid. 441 och 442, och Stewart, p. a. s.

scil. öfversatsen[1]), tyckes äfven hända, hvad Sokrates åsyftade. Ty icke då det sanna vetandet synes närvarande (d. v. s. den allmänna grundsatsen)[2]), blifver affekten, ej heller förvrides detta genom affekten, utan då den sinliga scil. undersatsen är närvarande». Sokrates har rätt derutinnan, att begäret aldrig kan förändra den allmänna öfvertygelsen af det rätta, hvilken ju i egentlig mening såsom allmän är vetande; det kan endast »vrida ikring» uppfattningen af hvad, som i det särskilda fallet bör göras, hvilken icke är vetande, utan sinlig kunskap om något särskildt, men är det, som drifver till handling. Sålunda är uppfattningen deraf, hvad som i särskilda fall i och för ändamålets uppnående bör göras, beroende af begäret, och om detta strider mot den allmänna grundsatsen, blir den förra origtig, om ock grundsatsen såsom sådan står fast.

Men då grundsatsen är härledd genom induktion ur särskilda fall, men dessa bestämmas efter begäret, är det tydligt, att den förra med afseende å sin *uppkomst* är beroende af begärets beskaffenhet. Derför säger ock Aristoteles, att »principen» d. v. s. det allmänna ändamålet icke fastställes hos någon genom undervisning, utan endast »af naturen och genom vana menar man rätt med afseende å

---

[1]) Detta, emedan undersatsens subjekt och undersatsen uppfattas genom omedelbar varseblifning, jmfr VI, 11. 1143, b, 5; VII, 3. 1147, a, 25, och tillhöra »det särskilda».

[2]) Ramsauer tolkar »det sanna vetandet» såsom det, som är fulländadt genom en »*full* syllogismus.» Men Aristoteles sammanställer ett par rader ofvanför vetande och allmän kunskap med tydlig hänsyftning på öfversatsen i slutledningen; jmfr Stewart, Notes on the Nic. Eth. II, 163. I öfrigt märkes, att han icke tager vetande i den stränga bemärkelse, hvari han annars brukar detta ord (ty då skulle det ej ha något praktiskt till innehåll), utan såsom liktydigt med »allmän mening», men i ifrågavarande undersökning är likgiltigt, om man använder uttrycket vetande eller mening; jmfr VII, 3. 1146, b, 24.

den»[1]). Den rigtiga grundsatsen hvilar sålunda på naturlig dygd och vana vid goda handlingar, hvilka beteckna den etiska dygdens förutsättningar och bestå i en begärets ändamålsenliga rigtning på iakttagande af den rätta midten i affekter och gerningar.

Härmed ha vi uppvisat, att uppfattningen af det rätta handlandet i särskilda fall är beroende af begärets rigtning, och att den allmänna grundsatsen visserligen såsom sådan icke kan af begäret förvridas, men deremot med afseende å sin uppkomst genom induktion ur särskilda fall är af det samma beroende: således i hvad hänseende den teoretiska sidan i den ändamålsenliga verksamheten är betingad af den praktiska eller förutsättningen för insigt af förutsättningen för etisk dygd.

Men å andra sidan förutsätter från en viss synpunkt den senare den förra. Begäret kan nemligen icke rigtas på det allmänna ändamålet, utan att detta teoretiskt fastställes. Derför säger Aristoteles: »Vi begära något mera derför, att det tyckes oss godt, än det tyckes godt, derför att vi begära det»[2]). De teoretiska och praktiska förutsättningarna för insigt och etisk dygd bero sålunda af hvarandra. Ingendera kan tänkas utan den andra.

Vi ha nu slutligen att i detta sammanhang redogöra derför, huru den menniska är beskaffad, hos hvilken alla de nödiga förutsättningarna för de dygder, hvarpå den sedliga verksamheten hvilar, finnas tillsammans, utan att hon höjt sig till den i sann mening sedliga ståndpunkten. Aristoteles skildrar detta i sin framställning af oåterhållsamhetens motsats, återhållsamheten, *ἐγκράτεια*. I denna fastställer menniskan teoretiskt en allmän grundsats, nemligen att beherska affek-

---

[1]) VII, 8. 1151, a, 15.

[2]) Met. XII, 7 § 4. Jmfr Eth. Nic. III, 4. 1113, a, 22.

terna[1]), och hon utför detta praktiskt, i det att viljan rigtar sig på grundsatsen såsom angifvande det rätta ändamålet med handlandet[2]). Men ehuru hon sålunda teoretiskt och praktiskt är ändamålsenligt verksam, har hon ej den etiska dygden sensu eminenti[3]), således ej heller insigt (ty dessa båda förutsätta hvarandra). Den allmänna grundsatsen fastställes nemligen icke på grund af insigt i dess förnuftighet, utan af klokhet, goda naturanlag, vana etc.[4]). Å andra sidan bestämmas begären icke frivilligt af denna såsom i den etiska dygden, utan med tvång[5]). Det, som sålunda utmärker men-

---

[1]) Att den återhållsamme uppställer en allmän grundsats, är tydligt deraf, att i oåterhållsamheten, dess motsatta parallel, en sådan uppställes (se ofvan sid. 140). Att denna grundsats har till innehåll affekternas beherskning, framgår deraf, att »den är återhållsam, som beherskar de begär, af hvilka de fleste öfvervinnas», VII, 7. 1150, a, 12.

[2]) c. 9 i början. Återhållsam är den, som står fast vid en rigtig grundsats eller föresats; 1151, b, 34. Den återhållsamme gör intet mot grundsatsen.

[3]) c. 1. 1145, a, 36.

[4]) Detta har visserligen Aristoteles ej fullt utfört, men det ligger deri, att han skiljer återhållsamhet från besinningsfullhet, *σωφροσύνη*, dermed, att den förra icke grundar sig på sedligt val, hvilket deremot är förhållandet med den senare, c. 4. 1148, a, 16. Då nu i det sedliga valet det goda eftersträfvas för sin egen skull, II, 4. 1105, a, 32, är det tydligt, att frånvaron af sedligt val betecknar, att ändamålet för handlingarna icke fastställes såsom godt i sig sjelft, utan endast hypotetiskt. Vidare bör erinras derom, att återhållsamheten *ej* är förenad med insigt (se ofvan!), men väl med *δεινότης*, c. 10. 1152, a, 10 (visserligen talas här om oåterhållsamhet, men det är tydligt, att, då de motsvara hvarandra, detta gäller äfven om återhållsamheten), och att i denna färdighet ändamålet fastställes hypotetiskt, *σκοπὸς ὑποτεθεῖς*, (se VI, 12. 1144, a, 24) samt grundar sig på en praktisk induktion eller erfarenhet, sålunda på klokhet (se ofvan sid. 137). Att slutligen den allmänna grundsatsen förutsätter goda naturanlag och vana, framgår af den ofvan gifna framställningen af det teoretiskas beroende af det praktiska.

[5]) VII, 9. 1151, b, 34. *ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὃ μὲν ἔχων ὃ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὃ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὃ δ' οἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.* Det är tydligt,

niskan såsom teoretiskt och praktiskt ändamålsenligt verksam utan att vara sedligt god, är, att hon fastställer ett allmänt ändamål af klokhet, vunnen genom erfarenhet och vana, och tvingar begären till lydnad. Det är tydligt, att en sådan ståndpunkt i sig sjelf är ohållbar och drifver öfver till en högre. Om den allmänna grundsatsens gällande kraft hvilar på klokhet och vana, förutsätter den, att begäret är rigtadt på densamma, men då begäret är stridande mot den, måste det genom densamma betvingas och dess rigtning på grundsatsen förutsätter dennas tillvaro. Ståndpunkten innebär sålunda i sig sjelf en cirkel.

För att belysa den nu gjorda framställningen af förutsättningarna för den etiska dygden och insigten d. v. s. de dygder, som bilda grundlaget för en sedlig verksamhet, ha vi att nämna något om förutsättningarna för dessa dygders motsatta poler, *κακία* eller *μοχθηρία*[1]), och illistighet, *παν-*

---

att orden »*ὁ μέν*» och »*ὁ δέ*» i båda fallen, i hvilka de användas, måste hänföras till hufvudorden *ὁ ἐγκρατής* och *ὁ σώφρων* på olika sätt, nemligen i det senare fallet motsatt mot det förra. Annars uppstode en motsägelse. Först säges nemligen *ὁ μέν* ha onda begär och *ὁ δέ* icke; derefter säges *ὁ μέν* icke känna någon lust att handla mot grundsatsen, hvilket tydligen motsäger det, som förut blifvit sagdt om honom, men öfverensstämmer med det, som sagts om *ὁ δέ*. Likaså strider det andra påståendet om *ὁ δέ*, att han känner lust att handla mot grundsatsen, men icke föres af denna lust, mot det förra påståendet om honom, men öfverensstämmer med det, som förut sagts om *ὁ μέν*. Men nu hänför sig *ὁ μέν* på första stället tydligen till *ὁ ἐγκρατής* och *ὁ δέ* till *ὁ σώφρων*, såsom synes af parallelställen, VII, 2. 1146, a, 9 och X, 8. 1178, b. 16. Derför måste *ὁ μέν* på det senare stället hänföras till *ὁ σώφρων* och *ὁ δέ* till *ὁ ἐγκρατής*. — Meningen är sålunda, att den återhållsamme har begärelse att handla mot den rigtiga grundsatsen, men betvingar detta begär, då deremot den besinningsfulle icke har några onda begär att betvinga.

[1]) Att dessa båda bilda motsatsen till dygden, framgår deraf, att de sägas *förderfva* principen (ändamålet, grundsatsen), under det dygden bevarar den, VI, 5. 1140, b, 19 och VII, 8. 1151, a, 15; vidare deraf, att menniskan säges i den göra det onda för det ondas egen skull, a, 13, då hon i dygden gör det goda för det godas egen skull.

ουργία[1]). Dessa båda stå tydligen i samma förhållande till hvarandra som den etiska dygden och insigten. Aristoteles nämner om förutsättningarna på detta område mera i förbigående, men så, att man förstår, att han äfven här antagit tillvaron af en ändamålsenlighet, fast missrigtad såväl i teoretiskt som praktiskt hänseende. Det är redan uppvisadt, att affekterna och gerningarna, vare sig de äro onda eller goda, på något sätt äro frivilliga, nemligen så till vida, att principen är i oss[2]). Om de sålunda äro onda, äro vi sjelfva rigtade på ett dåligt ändamål. Men utom frivillighet fordras för ondskan ett dåligt naturanlag, hvarigenom ändamålet från början är snedvridet och origtigt[3]). Slutligen erfordras vana vid onda gerningar med vilja att göra det orätta[4]). Förutsättningarna för ondska gå sålunda parallelt med dem för etisk dygd. För illistigheten, den teoretiska sidan af ondskan, uppställer Aristoteles samma teoretiska förutsättning som för insigten, nemligen δεινότης, som då naturligtvis får tänkas såsom skicklighet att uppställa ett ondt lifsändamål och derefter bedöma sina handlingar.

Om nu förutsättningarna för »ondska» och »illistighet» gå parallelt med dem för »etisk dygd» och »insigt» och i båda fallen bestå i färdigheter att handla ändamålsenligt, ehuru i olika rigtningar, är det tydligt, att de måste ega en gemensam rot i själen, nemligen vissa sidor af själen, som kunna bestämmas på motsatta sätt, dels rigtigt till att bilda förutsättningar för »etisk dygd» och »insigt», dels origtigt till

[1]) VI, 12. 1144, a, 27.

[2]) Detta utföres med afseende på de onda affekterna och gerningarna III, 5.

[3]) III, 5. 1114, b, 13. »Hos båda, den onde och den gode, förefinnes ändamålet på samma sätt af naturen eller på något annat sätt»; VII, 8. 1151, a, 15. Dygden bevarar, men brottsligheten förderfvar principen (ändamålet). Onda naturanlag bestå sålunda deri, att man af naturen menar orätt med afseende å principen.

[4]) III, 5. 1114, a, 4 och 11.

att bilda sådana för »ondska« och »illistighet». Vi ha nu att undersöka dessa sidor af själen och dervid särskildt redogöra för Aristoteles uppfattning af *viljan* och *viljans frihet*.

Den gemensamma förutsättningen för dygd och ondska är först och främst en begärets rigtning på ett ändamål vare sig af naturen eller genom vana. Men begäret såsom rigtadt på ett ändamål kallas af Aristoteles vilja i inskränkt mening, βούλησις[1]). Vi ha redan framstält, att begäret aldrig är rigtadt på ett allmänt ändamål i och för sig, utan endast på förverkligande af detsamma i ett gifvet fall, hvarför »viljan» i allmänhet kan bestämmas såsom begär af ett allmänt ändamål, godt eller ondt, i särskilda fall. — Vi ha nu att undersöka, hvarigenom denna vilja kan hos olika menniskor erhålla olika rigtningar, nemligen till dygd och ondska, och om menniskan kan anses sjelf ega frihet att välja mellan det goda och det onda ändamålet. I ett hänseende är alltid viljans rigtning beroende på den som vill, för så vidt han öfverhufvud är medveten. Han är nemligen alltid sjelf princip för sitt viljande, hvilket vi uppvisat innebära, att han är bestämd af lust och smärta, hvilka äro rent inre principer, nemligen känslor af lifsenergiens höjande eller sänkande. Men detta innebär endast i allmänhet frivillighet (τὸ ἑκούσιον), men icke valfrihet. Huruvida en sådan finnes i fråga om viljan af ändamålet hos Aristoteles, är icke lätt att afgöra. Å ena sidan tyckes han förneka det, då han säger, att intet, som af naturen har en viss rigtning, kan vänjas till en motsatt, t. ex. stenen kan icke genom att kastas uppåt vänjas vid att falla uppåt[2]), och att det, som tillhör naturen, icke beror på oss, utan genom någon gudomlig skickelse finnes hos de sant lyck-

[1]) III, 4 i början.

[2]) II, 1. 1103, a, 19.

lige[1]). Det samma framgår derur, att menniskan kan vänjas vid att känna lust eller smärta, således vid att vilja eller icke vilja, hvilket vänjande kan ske genom andras, särskildt statens ingripande (se ofvan sid. 126)[2]). Vidare framgår det ur den cirkel, hvari Aristoteles inkommer, då han bestämmer viljans karakter. Hvar och en vill det, som synes honom godt, men det, som synes godt, är helt och hållet beroende af dens karakter, för hvilken det synes. För den gode synes det sant goda godt, för den onde tvärtom, liksom med afseende å det kroppsliga för de friske det verkligt nyttiga synes godt, för de sjuke det skadliga[3]); d. v. s. menniskan vill det, som synes henne godt, men det synes henne godt, som hon vill. Men för att någon skall kunna välja mellan det goda och det onda, måste han teoretiskt kunna bedöma dem, oberoende af sin vilja. Om derför menniskan vid bedömandet är helt och hållet beroende af sin viljerigtning, kan tydligen intet val ske. Eller annorlunda uttryckt, om menniskan icke har föreställning om *såväl* det sant goda *som* om det onda, kan hon icke välja dem emellan. Om nu enligt Aristoteles för den, som har en god lifsprincip, endast det sant goda synes godt, ej det onda, kan han ej välja emellan det goda och onda. Likaså kan ej den, som har en ond lifsprincip, välja emellan det sant goda och det onda, ty det förra synes honom icke från någon synpunkt godt. Slutligen må nämnas, att Aristoteles uttryckligen förnekar, att menniskan öfverlägger med afseende på ändamålet d. v. s. med afseende på sjelfva principen för handlandet,

---

[1]) X, 9. 1179, b, 21.

[2]) Jmfr Ramsauer s. 168.

[3]) III, 4. 1113, a, 22 ff. Att den gode allena dömer rätt med afseende å det sant goda, är ett hos Aristoteles ofta upprepadt påstående; se I, 8. 1099, a, 23; X, 6. 1176, b, 24.

sålunda ock att hon väljer mellan olika principer[1]). — Å andra sidan framhåller dock Aristoteles med stor skärpa, att om också icke menniskan kan förändra sin egen en gång erhållna karakter, är hon dock sjelf grunden till densammas beskaffenhet, emedan »de särskilda gerningarna göra menniskorna på ett visst sätt beskaffade», och hon frivilligt bestämmer öfver dessa[2]). Från denna synpunkt är således icke karakteren och dermed lifsändamålet medfödt, utan förvärfvas genom vissa gerningar, som äro frivilliga. — Aristoteles vacklande ställning härutinnan gör sig tydligt märkbar på ett synnerligen belysande ställe, der han uttalar tvekan derom, huruvida man kan påstå, att ändamålet bestämmes af naturen eller med frihet. Sedan han bok III kap. 5 framstält, att ondskan likaväl kan sägas bero på menniskans fria vilja som dygden, enär vi åtminstone göra de handlingar, hvarigenom vi *blifva* dygdiga eller onda med fri vilja, låter han någon invända, att det kan tänkas, att alla sträfva efter det, som synes dem godt, men äro icke herrar öfver sin föreställning om det goda, utan *det* synes hvar och en såsom ändamålet, som öfverensstämmer med hans beskaffenhet[3]). Aristoteles gör ingen invändning häremot (hvilket ock, enligt det ofvan framstälda, han utan att motsäga sig icke kan)[4]), men han uppställer tvenne möjligheter, som

---

[1]) III, 3. 1112, b, 11.

[2]) III, 5.

[3]) 1114, a, 31. *εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· κτλ.*

[4]) Ramsauer sid. 171 framhåller visserligen, att den slägtskap mellan beskaffenhet och föreställning, *ἕξις* och *φαντασία*, som motståndaren hade postulerat, icke af Aristoteles kan förnekas, men anser, att motståndarens förnekande af herraväldet öfver föreställningen (om det goda) vederlägges genom de efterföljande orden: *εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος.* Han har dervid förbisett, att Aristoteles icke menar

ligga i detta antagande. Den första är, att det kan tänkas, att man på något sätt är orsak till sin beskaffenhet sjelf; då är man ock sjelf orsak till sin föreställning om ändamålet, och såväl dygd som ondska äro då frivilliga. Den andra är, att ingen är orsak dertill, att han sjelf handlar orätt, utan det sker genom okunnighet om det rätta ändamålet, och att sträfvan efter ändamålet icke är sjelfförvärfvad, utan finnes af naturen. Utgår man från denna möjlighet, upphäfves icke frivilligheten i sjelfva de onda gerningarna, ty ändamålet så väl i dygden som ondskan kommer att finnas af naturen, och gerningarna att refereras till detta, och om nu medgifves, att i dygden ändamålet kan finnas af naturen, utan att sjelfva gerningen, som refererar sig till denna, är ofrivillig, kunna ock de onda gerningarna vara frivilliga under samma förutsättning[1]). Således medför icke antagan-

det samma med »orsak till föreställningen» (*αἴτιος*) och »herre öfver densamma» (*κύριος*). Det förra betyder anledningen till dess uppkomst, det senare herraväldet öfver densamma, då den förefinnes, d. v. s. magt att handla oberoende af den. Ett sådant kan han frånsäga henne (»hvar och en vill det, som synes honom godt»), utan att derför frånsäga henne det förra.

[1]) 1114, b, 1 ff. *εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος· εἰ δὲ μηδεὶς* (efter Rassow, Forschungen sid. 121, Susemihl. Nic. Eth.) *αὑτῷ αἴτιος τοῦ κακὰ ποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει κτλ.* Ramsauer och Stewart, Notes on the Nic. Eth. I, 279, anse det första antagandet vara Aristoteles egen mening, framställd, på det att motsatsen mellan den och motståndarens skall tydligt framstå. Men såsom ofvan visats, strider den icke mot motståndarens ursprungliga antagande och kan alltså icke motsättas detta. För öfrigt kan likaväl det efterföljande antagandet sägas vara Aristoteles egen mening (Ramsauer sjelf framhäfver likheten mellan detta och Aristoteles uttryck på andra ställen, särskildt 1110, b, 28 ff.). I sjelfva verket säger Aristoteles icke ett ord derom, hvilketdera som är hans uppfattning, utan endast, att, hvilketdera antagandet man går ut ifrån, leder detta till bevis för frivilligheten af de *onda gerningarna* så väl som de goda. Detta synes af de efterföljande orden b, 16: *εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἑκάστῳ φαίνεται οἱονδήποτε, ἀλλά τι καὶ παρ' αὐτόν ἐστιν, εἴτε τὸ μὲν τέλος*

det af någondera af de möjligheter, som ligga i den gjorda invändningen, den konsekvensen, att de onda gerningarna skulle vara mera ofrivilliga än de dygdiga, och Aristoteles lemnar det oafgjordt, om man kan säga, att lifsändamålet bestämmes för hvar och en efter hans natur eller han sjelf derjemte är grund till detsamma[1]). Den tveksamhet, som här framträder hos Aristoteles, torde ha sin fullgiltiga förklaringsgrund i den ståndpunkt, som han i öfrigt intar. Som bekant äro gerningar en nödvändig förutsättning för hvarje tillstånd, det må nu vara dygd eller ondska; efter dessa fastställes nemligen för den handlande ändamålet. Och detta beror således på honom. Men gerningarna sjelfva förutsätta viljans rigtning på ett ändamål, en allmän grundsats; derför måste detta ändamål för den handlande *vara faststäldt* antingen genom naturen eller genom statens auktoritet (se ofvan!). Detta är en cirkel, som genomgår Aristoteles etik, men hvars fulla betydelse väl knappast torde vara af honom insedd. Emellertid bevisar den i hvarje fall Aristoteles empiristiska utgångspunkt. Denna cirkel torde nemligen vara det mest

φυσικόν, τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἑκουσίως τὸν σπουδαῖον ἡ ἀρετὴ ἑκούσιόν ἐστιν, οὐθὲν ἧττον καὶ ἡ κακία ἑκόνσιον ἂν εἴη, i hvilka tydligen det första ledet »*εἴτε δὴ*» *κτλ* motsvarar antagandet b, 1 »*εἰ μὲν οὖν*» *κτλ* det andra »*εἴτε τὸ μὲν*» *κτλ* motsvarar b, 3 »*εἰ δὲ μηδείς*» *κτλ.*

[1]) b, 16. Brandis, Gr. Röm. Phil. II, 2, 2 framhåller sid. 1530 den tvekan och obestämdhet, som på detta ställe framträder hos Aristoteles med afseende å hans lära om viljans frihet i förhållande till det goda eller onda ändamålet. Heman, Die Lehre von der Freiheit bei Arist., har deremot icke i sin behandling af viljan såsom gående på ändamålet (60—65) med ett ord vidrört detta ställe, som dock är af högsta vigt derför. För öfrigt torde han ha missförstått, hvad Aristoteles menar med »vilja af ändamålet». Det är icke, såsom Heman antager, fråga om en »allmän grundvilja, som är rigtad på lycksaligheten», utan en vilja, som är rigtad *på en viss form af denna lycksalighet*, hos somliga menniskor på den sanna lycksaligheten, hos andra på den skenbara. Emellertid undandrager sig Heman på detta sätt alla svårigheter med afseende på denna viljas frihet.

utmärkande för en empiristisk etik och är för densamma, om den konsekvent utföres, oundviklig. Å ena sidan är menniskan såsom naturväsen ett moment i det hela och beroende af detta, och hennes karakter *bildas;* å andra sidan *bildar* hon sjelf sin karakter genom sina gerningar, eljest vore ingen etik möjlig. En rationalistisk etik i detta ords moderna betydelse höjer sig öfver denna cirkel genom *den rena viljan*, som har magt att *välja* mellan olika ändamål — det goda eller det onda. Äfven Aristoteles antager, såsom visats, en ren vilja, nemligen viljan af sjelfverksamhet såsom sådan eller af det sedligt sköna, hvilken framträder i dygden, men emedan denna (viljan) är i förhållande till det sinliga en blott form utan någon för sig varande verklighet, förutsätter den redan en viss viljerigtning hos det sinliga materialet, nemligen en rigtning på det goda, och kan icke på något sätt bestämma denna rigtning. Derför betecknar den icke något utgående öfver empirismen och öfver den cirkel, som framträder i Aristoteles lära om viljan och dess frihet.

Dermed ha vi nu undersökt den sida af själen, som genom att utbildas i olika rigtningar kan vara en förutsättning för eller leda till antingen etisk dygd eller ondska, nemligen viljan af ett ändamål, och kunna med hänsyn till allt, som gäller om densamma, definiera den såsom ett begärande, som är rigtadt på förverkligande af ett allmänt ändamål, godt eller ondt, i särskilda fall, och hvars rigtning bestämmes så väl ofritt (genom yttre omständigheter) som med frihet.

Derefter ha vi att undersöka den själsdel, i hvilken förutsättningarna för insigt och illistighet hafva sin rot. Dessa äro dels färdighet af praktisk induktion, hvarigenom teoretiskt ett ändamål för handlandet fastställes (νοῦς), dels färdighet att utfinna medeln för ett ändamål (δεινότης), såsom förutsättning för insigt ett godt ändamål, för illistighet ett

dåligt. Den sida af själen, som ligger till grund för den förra, är, såsom redan har antydts, den varseblifvande själen, så vidt den har till föremål bedömandet af handlingar. Detta praktiska sinne för det rätta, som utmärker menniskan till skilnad från djuren[1]), fastställer ändamålet i särskilda fall (varseblifningen af det yttersta och särskilda; se ofvan sid. 136) i förening med viljan, så att dessa båda förutsätta hvarandra. För den, som har en god vilja, synes det sant goda godt, och för den, som har en ond, det onda och tvärtom. Derför beror rigtningen af detta sinne af menniskans viljerigtning, och menniskan kan derför sägas vara sjelf orsaken till sina föreställningar om det goda i samma hänseende, som hon kan sägas fritt rigta sin vilja på ett ändamål[2]). Vi bestämma derför det praktiska sinnet såsom det sinne, som uppfattar ett allmänt ändamål, godt eller ondt, i särskilda handlingar, och som bildar den teoretiska sidan af viljan.

För δεινότης åter ligger det praktiska förståndet eller förmågan att öfverlägga, τὸ λογιστικόν, till grund. Vi ha redan ofvan visat, att detta förstånd icke är ändamålsbestämmande, utan endast en förmåga att för ett visst faststäldt ändamål uppfinna de rätta medlen. Derför beror den rigtning, som detsamma erhåller, på beskaffenheten af det ändamål, som är faststäldt genom den praktiska varseblifningen och viljan[3]). Är detta ändamål godt, kommer förståndet att uttrycka en förutsättning för insigt, är det ondt, för illistighet.

Vidare är att märka, att det praktiska förståndet är strängt skildt från förnuftet derigenom, att det är sinligt. Denna skilnad synes strida mot den gemensamma benämningen νοῦς, som tyckes antyda, att de tillhöra samma område.

[1]) Pol. I, 2. 1253, a, 15. [2]) Nic. Eth. III, 5. 1114, b. 1.
[3]) De An. III, 10. 433, a, 15.

Men om man betänker, huru för Aristoteles icke blott det verkliga förnuftet benämnes med detta namn, utan äfven dettas material, »det lidande förnuftet», bortfaller denna betänklighet. Deremot finnas bestämda bevis derför, att Aristoteles med det praktiska förståndet ej åsyftar en förnuftig själsdel, utan en sinlig. För det första säges det ha till föremål det, som kan förhålla sig annorlunda [1]), hvarför det likställes med *τὸ δοξαστικόν* [2]). Det, som kan förhålla sig annorlunda, är tydligen det materiella, och *τὸ δοξαστικόν* är en sinlig själsdel. Derför måste ock det praktiska förståndet vara sinligt. I sammanhang härmed må nämnas, att Aristoteles kallar den beräkning och öfverläggning, som förekommer i detsamma, för föreställning [3]), hvilken vi uppvisat vara förnuftets material, men icke sjelf förnuftig. Det samma framgår derur, att återhållsamhet och oåterhållsamhet

---

[1]) Eth. Nic. VI, 2. 1139, a, 6; jmfr De An. III, 10. 433, a, 29.

[2]) VI, 5. 1140, b, 25; c. 13. 1144, b, 14. — I öfverensstämmelse härmed kallar Aristoteles den grundsats, hvarifrån öfverläggningen i det praktiska förståndet utgår, för en allmän mening, VII, 3. 1147, a, 25.

[3]) De An. III, 10. 433, b, 29. *φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική*; jmfr 434, a, 5. Freudenthal, Über den Begriff der *φαντασία* bei Aristoteles sid. 31, anser visserligen, att föreställningen icke i sig sjelf kan sägas vara »skicklig att öfverlägga», utan endast genom att vara bestämd af tänkandet, och detta synes bekräftas deraf, att Aristoteles 433, a. 12 skiljer mellan föreställning och beräkning. Men såsom synes af sammanhanget, afser han här endast *φαντασία αἰσθητική* eller *φαντασία τῶν καθ' ἕκαστα*; jmfr Eth. Nic. VII, 3. 1147, b, 5. För öfrigt märkes, att Aristoteles anser, att man genom föreställningen kan erhålla allmänna bilder, Anal. post. II, 19. 99, b, 36; De An. 434, a, 9, hvilket innebär, att man kan med densamma på visst sätt beräkna och sluta. Det är sant, att detta beräknande och slutande icke kan ega objektivt och allmängiltigt värde, utan endast ett subjektivt (ty för allmängiltighet fordras alltid begreppskunskap), men den praktiska öfverläggningen torde just innebära ett sådant slutande. då dess princip eller den allmänna grundsatsen endast stöder sig på induktion ur särskilda fall. Jmfr för öfrigt framställningen af föreställningen hos Michaelis, Zur Arist. Lehre vom *νοῦς* sid. 11 och 12.

förutsätta ett praktiskt förstånd [1]), men ingendera af dessa beteckna en egentlig sedlig eller osedlig ståndpunkt, således icke något förhållande till det sedligt sköna, hvilket är *förnuftet* på det praktiska området. — Men fullt klart framstår först den rätta betydelsen af det praktiska förståndet hos Aristoteles, om vi betrakta den synpunkt, från hvilken det utgår vid öfverläggningen. Det utgår från synpunkten af det *gagneliga* och *skadliga* [2]), så att det har afseende på framtiden, under det att begäret har afseende på det närvarande [3]). Dermed är tydligt utsagdt, att det praktiska förståndet endast betecknar ett sinligt förstånd. — Slutligen må anföras, att Aristoteles talar om ett »principens förstörande» genom ondskan [4]), hvilket tydligen innebär en felaktig rigtning, derigenom att ändamålet eller den allmänna grundsatsen är origtig [5]). Men något sådant kan tydligen icke sägas om förnuftet, hvilket ju är oförderfbart (*ἄφθαρτος*). Vi kunna derför med bestämdhet påstå, att det praktiska

---

[1]) Detta framgår dels ur De An. III, 9. 433, a, 1 ff., der den oåterhållsamme säges handla mot förståndet, men den återhållsamme enligt förståndet (*ἀκολουθεῖν τῷ νῷ*), dels ur de ställen i Ethiken, der återhållsamhet och oåterhållsamhet refereras till en allmän grundsats såsom t. ex. 1151, a, 1 och b, 25. Se ofvan sid. 140 och 144.

[2]) Pol. I, 2. 1253, a, 14. *ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν*. Här står visserligen *ὁ λόγος*, men det motsvarar tydligen *ὁ νοῦς πρακτικός* (jmfr Eth. Nic. VI, 2. 1139, a, 32).

[3]) De An. III, 10. 433, b, 7. *ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη*; jmfr III, 7. 431 b, 6 ff.

[4]) Eth. Nic. VII, 8. 1151, a, 15; c. 6. 1150, a, 2; c. 10. 1152, a, 24.

[5]) Häremot strider naturligen ej, att annorstäds säges, att »hvarje förstånd är rigtigt», De An. III, 10. 433, a. 26, eller att »förståndet väljer det bästa för sig sjelft», Eth. Nic. IX, 8. 1169, a, 17; jmfr I, 13. 1102, b, 14. Ty detta utsäges naturligtvis om det friska, oförderfvade förståndet. Då Zeller p. a. s. sid. 600 vill påvisa motsägelse hos Aristoteles härutinnan, är detta förfeladt, hvilket äfven framgår deraf, att han använder såsom bevisningsgrund för förståndets ovilkorliga rigtighet hos Aristoteles det förhållande, som råder i oåterhållsamheten, hvilken ju Aristoteles uttryckligen skiljer från ondskan, om hvilken det allenast är fråga, då förståndet säges vara »förderfvadt».

förståndet är i sig sjelft sinligt och icke af samma natur som förnuftet[1]).

Ett annat kännetecken, som utmärker det praktiska förståndet, består deri, att det är befallande och derför grund till en handling[2]). Vi ha att något närmare be-

[1]) Det måste visserligen medgifvas, att Aristoteles understundom tyckes likställa förnuftet och det praktiska förståndet. Så säger han om förnuftet, att »hvar och en torde tyckas vara detta, om det är det förnämligare och bästa», Eth. Nic. X, 7. 1178, a, 2; jmfr IX, 4. 1166, a, 22, hvilket samma utsäges om det praktiska förståndet, c. 8. 1168, b, 30. Pol. I, 5. 1254, b, 6 är det till och med ovisst, om det åsyftas det senare eller det förra. Men detta torde ha sin förklaringsgrund deri, att det praktiska förståndet *dels* är den högsta sidan af de sinliga själsdelarna, *dels* är emottagligt för bestämdhet af förnuftet, derigenom att såsom utgångspunkt för dess öfverläggning sättes det sedligt sköna, då det naturligen kan sägas vara det herskande. För öfrigt märkes, att Aristoteles öfverhufvudtaget är mycket obestämd i sina uttryck, enär så många synpunkter korsa hvarandra. Det principiella är, att det praktiska förståndet i sig sjelft är sinligt och icke förnuftigt. — Det är brist i distinktion mellan det praktiska förståndet och förnuftet, som föranledt forskare att gifva Aristoteles etik en rationalistisk pregel i öfverensstämmelse med Leibnitz eller Kant. Så söker Brandis, Griech. Röm. Philos., att förklara Aristoteles frihetslära såsom betecknande en »andens sjelfutveckling». Detta skulle vara plausibelt, om Aristoteles erkände ett verkligt *praktiskt förnuft*. Så söker Heman, Die Lehre von der Freiheit bei Aristoteles sid. 48 ff., införa hos Aristoteles ett begrepp sådant som »Vernunftwille», en vilja, som skulle motsvara hvad Kant kallar praktiskt förnuft, fullkomligt oberoende af det sinliga. Men ännu tydligare visa sig de farliga konsekvenserna af att låta det praktiska förståndet ega betydelse af förnuft hos Ollé-Laprune, Essai sur la Morale d'Aristote sid. 213 ff., som jemför den rena viljan hos Kant med det praktiska förståndet hos Aristoteles och anser, att de båda gemensamt utgå från den ideala menniskan såsom moralprincip. Detta behöfver ej vederläggas, enär skilnaden mellan ett kategoriskt imperativ och ett »klokhetens rådslag» är tydlig nog. Det må endast erinras derom, att om man låter det praktiska förståndet vara ett praktiskt förnuft, äro sådana konsekvenser rigtiga. — Ej heller Zeller har rigtigt skiljt mellan förnuftet och det praktiska förståndet, utan öfverför de egenskaper af immaterialitet, oförderfbarhet o. s. v., som Aristoteles bilägger förnuftet, till det praktiska förståndet.

[2]) De An. III, 9. 432, b, 27, ff. »ὁ νοῦς ἐπιτάττει»; c. 10. 433, b, 8. ὁ νοῦς κελεύει; Eth. Nic. III, 12. 1119. b, 17. οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος; c. 5. 1114, b, 29. οὕτως ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος προστάξῃ.

trakta karakteren af detta »befallande». Vi anmärka först, att det vanliga uttrycket för detsamma är »τάττειν» eller en sammansättning deraf. Detta ord betecknar ursprungligen »ordna, sätta på sin plats» o. s. v.[1]), endast i andra rummet »befalla». Det tyckes häraf framgå, att det mera är fråga om ett teoretiskt bestämmande af hvad, som bör göras, än ett verkligt bud, mera ett »ordinare» än ett »jubere»[2]). Detta bekräftar sig ock deraf, att Aristoteles understundom jemför det praktiska förståndet med läkekonsten[3]), som tydligen eger en öfvervägande teoretisk karakter. Det samma framgår äfven derur, att öfversatsen i den praktiska slutledningen, som är dess princip, säges vara overksam[4]), eller ock röra endast såsom hvilande (ἠρεμοῦσα) d. v. s. »såsom en regulativ princip och stödjepunkt»[5]). Deri ligger nemligen uttryckt, att sjelfva grundsatsen, hvarifrån det praktiska förståndet utgår, icke är en kraft, som åstadkommer rörelse d. v. s. befaller, utan som reglerar rörelse d. v. s. ordnar. Sålunda kunna vi fastställa, att det praktiska förståndet har en praktisk karakter endast så tillvida, att det har till objekt handlingar, men deremot icke så, att det gifver lagar, som ovilkorligt bjuda vissa handlingar och förbjuda andra. Den inre grunden till denna egendomlighet med afseende å det praktiska förståndet och dess grundsatser är lätt fattbar. För att en grundsats skall kunna gälla såsom lag och ej blott såsom en regulativ norm, fordras, att såsom

[1]) I denna betydelse användes ordet Met. XII, 10. § 4 πρὸς γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται.

[2]) Jmfr Ollé-Laprune, Essai sur la Morale d'Aristote sid. 86.

[3]) De An. III. 9. 433, a, 4; Eth. Nic. VI, 12. 1143, b. 27; c. 13. 1145, a, 8. På de båda senare ställena är det visserligen insigten och ej det praktiska förståndet, som jemföres med läkekonsten, men då den förra är det senares dygd, ha de tydligen samma allmänna karakter.

[4]) De An. III, 11. 434, a, 16.

[5]) Stewart, Notes on the Nic. Eth. II, 161.

grund för densamma ligger en *vilja*, antingen en annans — heteronomi — eller det lagbundna väsendets egen — avtonomi. Denna vilja måste tänkas såsom en universalvilja, hvilken beherskar den individuella viljan. Begreppet af en sådan lagstiftande universalvilja är för Aristoteles främmande. Hos honom är alltid viljan individuel, så att den åsyftar en särskild handling, låt vara såsom bestämd af en allmän regel (se ofvan sid. 139). Derför är det undersatsen i den praktiska slutledningen (som går på det särskilda), hvilken allena kan »åstadkomma handling». Denna grundtanke går såsom en röd tråd genom Aristoteles etik och gifver den dess karakter. Den hvilar ytterst på ett bristande sinne för personligheten, för hvilken universalviljan just är det mest karakteristiska.

Vi ha nu angifvit det praktiska förståndets egenskaper och kunna nu bestämma det såsom ett sinligt förstånd, som, utgående från en teoretisk grundsats om det för menniskan såsom sådan gagneliga eller skadliga, hvilken bestämmes dels genom praktisk induktion, dels genom viljerigtning och kan vara god eller ond, öfverlägger derom, hvad som i särskilda fall bör göras.

Efter redogörelsen för det praktiska förståndet ha vi att undersöka, i hvilket förhållande dess verksamhet står till den praktiska varseblifningen. Enligt den föregående framställningen skulle den senare genom praktiska induktion ur uppfattningen af det rätta i det särskilda fallet härleda den allmänna grundsats, hvarifrån det praktisk förståndet utgår vid öfverläggningen. För att det fullständigt skall kunna bestämmas, hvad som är rigtigt handlande, måste varseblifningens och förståndets verksamhet tänkas såsom förenade till ett enda helt, så att den förra är bestämd af det senare, men gifver åt detsamma konkretion. Aristoteles skildrar detta förhållande så, att den praktiska varseblifningen

afslutar öfverläggningen genom att i särskilda fall bestämma, hvad som bör göras efter den allmänna grundsatsen. Denna varseblifning har sålunda till innehåll undersatsen i den praktiska slutledningen, hvilken ju uttrycker det särskilda, som bör underordnas den allmänna öfversatsen. Det är tydligt, att denna varseblifning icke är någon annan än den förut behandlade; skilnaden ligger endast i den olika synpunkt, från hvilken dess verksamhet behandlas. I den senare ligger hufvudvigten derpå, att den fastställer ett allmänt ändamål, i den förra, att den bestämmer, hvad som i i det särskilda fallet bör för detta ändamål göras. Att skilnaden endast är denna, framgår äfven derur, att det understundom är omöjligt att afgöra, hvilkendera Aristoteles åsyftat att framställa. Detta skall visa sig vid den nu följande framställningen af de ställen, på hvilka Aristoteles behandlar varseblifningen såsom afslutande öfverläggningen.

Sedan Aristoteles Eth. Nic. II, 2 bestämt den etiska dygden såsom färdighet att handla efter »den rigtiga grundsatsen» (*ὁ ὀρθὸς λόγος*), framhåller han kap. 9, hurusom denna allmänna grundsats icke kan fullständigt bestämma det rigtiga i det särskilda fallet, såsom huru mycket man bör vredgas i ett visst fall, utan »afgörandet ligger i varseblifningen», *ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις*[1]). — Samma synpunkt är rådande, då Aristoteles kallar undersatsen i den praktiska slutledningen sinlig, *αἰσθητική*, eller en mening om något sinligt, *δόξα αἰσθητοῦ*, och bestämmande öfver gerningarna, *κυρία τῶν πράξεων*[2]). Deri ligger tydligen uttryckt, att varseblifningen afslutar öfverläggningen genom att bestämma, hvad som är att göra i särskilda fall. — Äfvenså ligger detta varseblif-

[1]) Eth. Nic. II, 9. 1109, b, 22. Jmfr IV, 5. 1126, b, 4.
[2]) VII, 3. 1147, b, 9 och 17.

ningens förhållande till öfverläggningen uttryckt i det ofvan behandlade stället VI, 11. 1143, a, 35. Här säges nemligen varseblifningen ha till innehåll »det yttersta», undersatsens subjekt, hvarmed något bör göras, och undersatsen sjelf och sålunda afsluta öfverläggningen genom att gifva den allmänna grundsatsen en konkret tillämpning. Men såsom visats, är här varseblifningen äfven behandlad från den synpunkten, att den bildar det organ, hvarigenom det allmänna ändamålet eller grundsatsen genom induktion fastställes (*ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου*), hvarför här de båda synpunkterna, från hvilka Aristoteles behandlar den praktiska varseblifningen, finnas sammanförda. — Deremot framställes med full tydlighet varseblifningen såsom afslutande öfverläggningen på ett ställe, som liksom det nyssnämda varit föremål för flere lärda utläggningar, neml. VI, 8. 1142, a, 23: *ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ. ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμετα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.* Visserligen behandlas här egentligen insigten i sig sjelf och icke dess förutsättningar, men då de bestämningar, som här utsägas om densamma, nemligen *λόγος* och *αἴσθησις*, endast beteckna de sidor af själen, som ligga till grund för densamma, är tydligt, att stället i fråga är belysande för den undersökning, som här föreligger. Insigten säges först vara motsatt mot det teoretiska förnuftet, *ὁ νοῦς*[1]). Denna motsättning har sin grund deri, att insigten är förenad med *λόγος*, förmåga af praktisk öfverläggning eller praktiskt slut, hvilket ej kan sägas om förnuftet. Vidare motsättes den mot vetandet, emedan den är om »det yttersta», af hvilket är varseblifning, icke vetande. Med det yttersta förstås, såsom vi ofvan visat, undersatsens subjekt i slutledningen, som genom att underordnas öfversatsen eller den allmänna grundsatsen betecknar det, som i det särskilda fallet bör göras. Hvilken karakter har då »varseblifningen» af detta? Först och främst är tydligt, att den icke är en varseblifning i vanlig mening, så att den blott hade till innehåll ett gifvet faktum, såsom att detta är sött, hvarur genom öfverläggningen afgjordes, att detta är ett lämpligt medel för ändamålets uppnående[1]), ty då vore den endast en varseblifning af något särskildt, men icke af *det yttersta*, d. v. s. af något praktiskt, eller m. a. o.: då vore den en varseblifning endast af undersatsens subjekt i och för sig, icke såsom underordnadt under öfversatsen. Den måste sålunda fattas såsom en varseblifning i den meningen, att den innebär uppfattning af något såsom börande göras och såsom börande göras i och för ett allmänt ändamål[2]). Men å andra sidan är den dock icke

[1]) Att *ὁ νοῦς* ej betecknar det praktiska förståndet, är tydligt, alldenstund om detta icke kan sägas, att det icke är förenadt med *λόγος*. Men ej heller kan det 1143, b, 5 omnämda förståndet vara åsyftadt, 1:o emedan detta förstånd betecknas såsom en naturlig färdighet, som är ett hjelpmedel eller en förutsättning för vinnande af insigt och således ej kan motsättas densamma, 2:o emedan detta förstånd ännu alls icke är omnämdt (först senare nämnes detsamma) och sålunda icke kan motsättas insigten, 3:o emedan Aristoteles genom att motsätta insigten mot *νοῦς* och *ἐπιστήμη*, tydligen afser att skilja den från de förut kap. 3 och 6 behandlade dianoetiska dygderna, vetandet och dess princip, förnuftet. Således måste detta senare vara afsedt, jmfr Zeller sid. 654 n. 1. och Stewart II, 72. Men är det rigtigt, följer, att af motsättningen mellan insigt och *νοῦς* ingalunda den slutsatsen kan dragas, att den 1143, b, 5 behandlade varseblifningen skulle vara motsatt den, som här behandlas, såsom Trendelenburg, Historische Beiträge sid. 382, och Eberlein, Die dianoetischen Tugenden der Nic. Eth. sid. 74, anse.

[1]) Såsom Trendelenburg p. a. s. tyckes anse.

[2]) Såsom Eberlein p. a. s. sid. 72 med rätta framhåller.

blott och bart uppfattningen af en viss handling såsom rigtig, så att den vore ett blott »subjektivt medvetenhets-fenomen»[1]), utan den innehåller verkligen en uppfattning af något särskildt yttre faktum, såsom framgår derur, att *τὸ πρακτόν* (= *τὸ ἔσχατον*) ofta säges vara ett särskildt[2]). Varseblifningen är sålunda en uppfattning af något särskildt, tänkt i förhållande till mig såsom handlande (t. ex. af det söta såsom bestämmande mig till handling), åtföljd af medvetande derom, att jag bör företaga en handling dermed i enlighet med den allmänna grundsatsen. Det egendomliga för densamma gent emot en vanlig varseblifning med de fem sinnena är, att den uttrycker en uppfattning af en handling företagen med det förnumna. Vidare innehåller den det egendomliga, att den innebär en omedelbar uppfattning af denna handling såsom rigtig. Dermed är visadt, huru de bestämningar, som utsägas om dess föremål, *τὸ ἔσχατον*, nemligen *τὸ καθ' ἕκαστον* och *τὸ πρακτόν*, kunna stå tillsammans med hvarandra[3]).

Rigtigheten af denna tolkning framgår dessutom af den jemförelse, som Aristoteles uppställer mellan den varseblif-

[1]) Eberlein sid. 74.

[2]) Se ofvan sid. 139 n. 1. Öfverhufvud taget märkes, att en sådan inre erfarenhet, som Eberlein vill bilägga Aristoteles, torde vara för honom främmande, alldenstund »gerningen», öfver hvars rigtighet denna erfarenhet skulle döma, alltid är en *yttre* gerning, ej ett inre viljebeslut. Det senare säges nemligen vara gerningens princip, VI, 2. 1139, a, 31, genom att åstadkomma en rörelse med de fysiska organen, Mot. An. 7. 701, a, 7, och är sålunda skild från densamma såsom det inre från det yttre. Uppfattningen af det rätta kan således ej *blott* vara en uppfattning af ett inre själstillstånd, utan äfven af ett yttre faktum, om gerningen alltid är yttre, ehuru grundad på ett inre viljebeslut. Den dygdiga menniskans »varseblifning» af det rätta består deri, att hon, om hon erhåller intryck af t. ex. något sött, uppfattar, om detta söta gifver en lagom och harmonisk njutning, eller om det gifver en njutning, som går till öfverdrift och således förderfvar, i och med hvilken uppfattning hon omedelbart finner, hvad hon bör företaga.

[3]) Trendelenburg och Eberlein ha ensidigt betonat endast en af dessa sidor.

ning, hvarom här är fråga, och den, hvaraf matematikern betjenar sig. Det säges, att det här icke är fråga om en varseblifning af det för ett särskildt sinne egendomliga, utan om »en sådan, hvarigenom vi varseblifva, att det yttersta i matematiken är triangeln». För att förstå detta bör erinras derom, att Aristoteles antager utom den varseblifning, som är gifven genom ett särskildt sinne, en, som är gemensam för flere sinnen. Den senare har till innehåll hvila, rörelse, tal, gestalt och storhet o. s. v. och är sålunda den, hvarifrån matematikern utgår[1]). När matematikern ser en särskild triangel, fäster han sig ej vid dess färg, materia o. s. v., utan endast vid dess form, hvarigenom en sådan varseblifning är en *κοινὴ αἴσθησις*. Nu har hvarje varseblifning enligt Aristoteles karakteren att intuitivt se det allmänna i det särskilda[2]); derför kan ock matematikern i en särskild triangel se triangelns allmänna egenskaper. Det är denna egendomlighet, som Aristoteles med det förevarande exemplet vill framhäfva. — Två tolkningar af detsamma ha blifvit gifna. Enligt den ena[3]) betyder *τὸ ἔσχατον* det särskilda, så att det är att öfversätta: »vi varseblifva, att detta särskilda är en triangel», d. v. s. vi kunna vid varseblifningen se bort från tillfälliga omständigheter och fästa oss endast vid formen, hvarigenom varseblifningen är en *κοινὴ αἴσθησις*. Enligt den andra[4]) är att öfversätta: »Det sista, hvartill man kommer vid sönderdelningen af en figur är triangeln», då *τὸ ἔσχατον* är fattadt i analogi med *τὸ ἔσχατον* vid öfverläggningen. Det synes, som om båda tolkningarna hade skäl för sig, den förra, dels emedan *τὸ ἔσχατον* hos Aristoteles ofta betyder det särskilda (se ofvan!), dels emedan varseblifningen säges alltid gå på ett särskildt, om ock den kan

[1]) De An. II, 6 i början. [2]) Se ofvan sid. 22 ff. [3]) Stewart.
[4]) Trendelenburg, Zeller, Eberlein m. fl.

se det allmänna *i* detta; den senare, emedan eljest jemförelsen mellan en sådan varseblifning och en varseblifning af det yttersta i öfverläggningen, skulle vara intetsägande. Emellertid synes det icke vara omöjligt att förena dem med hvarandra. Om nemligen öfversättes: Vi varseblifva, att detta särskilda, som har den allmänna egenskapen att vara en figur med minsta möjliga sidoantal, är en triangel, ligger deri uttryckt det, som båda tolkningarna velat framhäfva. Å ena sidan ligger uttryckt, att den varseblifning, hvarom här är fråga, är en *κοινὴ αἴσθησις*, som har till innehåll ett särskildt, å andra sidan, att i densamma en allmän egenskap genom intuition urskiljes. Om denna tolkning är den rigtiga, har således den här ifrågavarande varseblifningen tvenne egenheter, nemligen att vara en varseblifning, som ej är gifven genom ett särskildt sinne, utan genom den varseblifvande själen såsom sådan, och att innebära en intuitiv uppfattning af något allmänt. Men dessa båda egendomligheter voro just de, som enligt den föregående framställningen utmärkte den varseblifning, som har till innehåll »det yttersta» i öfverläggningen. Denna var nemligen å ena sidan en uppfattning af ett särskildt tänkt i förhållande till mig såsom handlande, d. v. s. en varseblifning, i hvilken bortses från tillfälliga omständigheter och uppmärksamheten rigtas endast på det varseblifnas praktiska värde, sålunda i viss mening en *κοινὴ αἴσθησις*, å andra sidan en uppfattning af, hvilket handlande som är rigtigt enligt en allmän regel. Dermed har rigtigheten af den gjorda beskrifningen af den senare varseblifningen bekräftat sig, och vi kunna nu fastställa, att Aristoteles här åsyftat att framställa den praktiska »varseblifningen» af det rätta i det särskilda fallet såsom afslutande öfverläggningen efter en allmän grundsats. Äfvenså står fast, att den varseblifning, om hvilken här afhandlas, icke är någon annan än den 1143,

a, 35 afhandlade[1]), d. v. s. den, hvarur en allmän grundsats genom induktion vinnes, ehuru den här ses från den synpunkten, att den bildar öfverläggningens afslutning.

Härmed är nu framstäldt, huru Aristoteles låter det praktiska sinnet och det praktiska förståndet bilda ett enda helt. Det förra gifver den allmänna grundsatsen, det senare dess konkreta tillämpning. Det förra kan ingenting bestämma utan det senare, emedan grundsatsen i sig sjelf är abstrakt och icke kan afgöra öfver det rätta i det särskilda fallet; å andra sidan kan ej heller det senare bestämma något utan den allmänna grundsatsen såsom reglerande detsamma. Sålunda bilda de med hvarandra en odelbar enhet.

Vi ha nu framstält de sidor af själen, i hvilka förutsättningarna för etisk dygd och ondska samt för insigt och illistighet hafva sitt säte, nemligen viljan af ett ändamål, det praktiska sinnet och det praktiska förståndet samt enheten af de båda senare. Af dem bestämma de två förra ändamålet, hvarifrån förståndet utgår vid öfverläggningen och erhåller sin rigtning. Huruvida ändamålet och rigtningen blifva goda eller onda, och således dessa själsdelar bilda förutsättningar för dygd eller ondska, beror såväl af menniskans fria vilja som af för henne yttre omständigheter. Men ännu en sida af själen återstår att undersöka. Såsom vi ofvan visat, gå de teoretiska och praktiska förutsättningarna, respektive för insigten och den etiska dygden, tillsammans i återhållsamheten. I denna beherskar menniskan begären efter en allmän grundsats. I återhållsamheten (*ἐγκράτεια*) tänkes sålunda viljan bestämd af det praktiska för-

[1]) T. o. m. samma uttryck användas, nemligen *αἴσθησις τοῦ ἐσχάτου*. Det ohållbara i skiljandet mellan varseblifningen på det ena och andra stället framgår särskildt ur Eberleins framställning. Under det *τὸ ἔσχατον* på det förra stället får betyda ett särskildt objektivt faktum, betyder det på det andra stället en viss handling.

ståndet, och den har derför sitt säte i den själsdel, som betecknar enheten af dessa båda och af Aristoteles kallas »det beslutande», *τὸ προαιρούμενον*[1]), som ligger till grund för beslutet, *ἡ προαίρεσις*. Vi ha att undersöka dettas karakter.

Aristoteles skiljer beslutet från viljan (i inskr. men.) så, att den senare går på ett ändamål, det förra på medlen till ett ändamål. Vi *vilja* vara friska, vi vilja vara lycksaliga — det passar ej att säga vi besluta oss för att vara friska o. s. v. —, men vi *besluta* att göra det, genom hvilket vi blifva friska o. s. v.[2]). Dermed sammanhänger, att viljan kan gå på det omöjliga såsom i önskan, men aldrig beslutet, emedan det alltid afser utförandet af en viss handling, som ligger i vårt skön[3]). Det, som vidare utmärker beslutet, är, att det alltid är föregånget af öfverläggning och derför är förenadt med förståndig reflexion (*μετὰ λόγου καὶ διανοίας*). Öfverläggningen uppsöker, såsom visats, medeln för uppnående af ett allmänt ändamål i ett särskildt fall (*τὸ ἔσχατον*). På detta rigtar sig beslutet och afslutar sålunda öfverläggningen[4]). Det kan sägas bestå af tvenne momenter, begär och öfverläggning för ett ändamål, *ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος*[5]), af hvilka det förra rigtar sig på hvad den senare bestämt, ty »bedömande efter öfverläggningen (handlingen), sträfva vi i enlighet med öfverläggningen»[6]). Dessa båda momenter gå tillsammans till ett enda helt, hvarför Aristoteles bestämmer föresatsen såsom *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν*[7]) och *ὄρεξις διανοητική* eller *νοῦς ὀρεκτικός*[8]). »En sådan (enande) princip är menniskan»[9]) eller, såsom det heter annorstädes, «det af henne, som herskar (*τὸ ἡγούμενον*)»[1]).

[1]) III, 3. 1113, a, 7. [2]) c. 2. 1111, b, 26.
[3]) b, 19. [4]) III, 3. 1113, a, 5.
[5]) VI, 2. 1139, a, 32. [6]) III, 3. 1113, a, 11.
[7]) a, 10. [8]) VI, 2. 1139, b, 4. [9]) b, 5.

Det är tydligt, att Aristoteles dermed afsett sjelfva personlighetens medelpunkt, såsom bildande enheten af förstånd och begär och dermed handlingens princip. Vi ha att närmare undersöka, huru Aristoteles tänkt sig denna.

Först och främst är tydligt, att det konstitutiva momentet i densamma är den grundsats, hvarefter förståndet öfverlägger. Efter beskaffenheten af denna är nemligen en menniska god eller ond[2]). Den uttrycker den reglerande principen, som determinerar begäret till handling och gifver detta sjelfbestämdhet[3]). Visserligen är begäret äfven i de lägre drifterna i viss mån sjelfbestämdt, men icke i samma hänseende, som då det är bestämdt af förståndet. Det eger nemligen endast i det senare fallet fasthet och konsekvens och en inre princip, hvarifrån det utgår[4]). Derigenom kan förståndet sägas vara det, hvarigenom menniskan eger sin individualitet[5]).

Å andra sidan tyckes dock begäret sjelft vara det egentligt konstitutiva, enär grundsatsen är i sig sjelf abstrakt och obestämd, och derför öfverläggningens resultat bestämmes efter begärets rigtning i det särskilda fallet[6]). Således för-

[1]) III, 3. 1113, a, 6. Zeller sid. 600 anser, att *τὸ ἡγούμενον* betyder icke den enande principen af begär och öfverläggning eller förstånd, utan förståndet sjelft, emedan endast detta kan sägas vara en del af sjelfva menniskan. Men intet hindrar, att äfven enheten af begäret och förståndet säges vara en del af menniskan, nemligen det, som uttrycker det principiella i henne. Derjemte finnes ju mycket annat hos menniskan, nemligen »oförståndiga» begär, hvilka beteckna den djuriska sidan af henne; jmfr Rhet. I, 10. 1369, 1.

[2]) VII, 8. 1151, a, 15. »Af dygden och ondskan bevarar den ena och förstör den andra principen, men i gerningarna är principen ändamålet», som fastställes genom den allmänna grundsatsen; jmfr VII, 9. 1152, a, 5 samt c. 6. 1150, a, 4 ff.

[3]) Pol. I, 5. 1254, b. 5. »Förståndet herskar öfver begäret med ett kungligt välde».

[4]) III, 2. [5]) Eth. Nic. IX, 8. 1168, b. 28.

[6]) De An. III, 9. 433, a, 1.

utsätter förståndets determination begärets »rigtighet»; om begäret är origtigt och stridande mot grundsatsen, kan denna icke determinera detsamma. Denna begärets frihet i beslutet emot grundsatsen förfäktas af Aristoteles med stor skärpa. »Då ändamålet är föremål för viljande, men medlen till ändamålet för öfverläggning och beslut, torde gerningarna, som ha afseende å dessa, vara enligt beslut och frivilliga.» Allt vårt görande och låtande, för såvidt det grundar sig på öfverläggning, beror på vår fria vilja[1]. Äfven om lifsändamålet skulle vara faststäldt för oss genom naturen, »göra vi dock det öfriga med frihet», d. v. s. det som grundar sig på beslut att förverkliga ändamålet i särskilda fall[2].

Vi måste göra oss något närmare reda för karakteren af denna frihet. Tydligen är det icke fråga om en frihet att välja mellan det goda och onda såsom principer[3], utan endast om en frihet att fasthålla vid den en gång faststälda grundsatsen, den må vara god eller ond, då ju beslutet alltid går på medlen till ändamålet, aldrig på ändamålet sjelft. Aristoteles utgår dervid derifrån, att i själen finnes något, som är motsatt mot grundsatsen, nemligen det lägre begäret, *ἡ ἐπιθυμία*[4], som kan hindra determinationen enligt densamma genom att förvrida sinnet för det rätta i det särskilda fallet[5]. Då uppstår en strid, i hvilken än grundsatsen än begäret segrar[6]. I förra fallet fasthåller men-

[1]) III, 5 i början. [2]) 1114, b, 16.

[3]) Såsom Heman p. a. s. sid. 76 f. påstår.

[4]) I, 13. 1102, b. 16; VII, 3. 1147, a, 33; b, 11; De An. III, 10. 433, b, 5.

[5]) Se ofvan sid. 140 f.

[6]) De An. III, 11. 434, a, 12. *νικᾷ (ἡ ὄρεξις) δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν· ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα, ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται. φύσει δὲ ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ, ὥστε τρεῖς φορὰς ἤδη κινεῖσθαι.* Olika tolkningar af detta ställe se Trendelenburg, De An. 452; Zeller sid. 588; Brentano, Die Psychologi des Arist. sid. 111. Det är här ej tillfälle att ingå på en pröfning af dessa. Hvad som under alla förhållanden är tydligt, och hvarom alla interpreter äro öfverens, är, att det här är fråga om en strid mellan viljan d. v. s. begäret såsom ledt af grundsatsen (III, 9. 432, b, 5; c. 10. 433, a, 24) och det lägre begäret såsom motsatt mot densamma. Hvad det skiljaktiga i tolkningarna angår, torde väl Brentano ha rätt mot Trendelenburg och Zeller, att det icke här är (utom striden mellan grundsatsen och begäret) fråga om en strid mellan lägre begär, emedan Aristoteles De An. III, 10. 433, b, 5 framhåller, att begär äro motsatta, då grundsatsen, *ὁ λόγος*, och det lägre begäret, *ἡ ἐπιθυμία*, äro motsatta, samt Eth. Nic. III, 2. 1111, b, 15. att lägre begär äro stridande mot beslutet (det af grundsatsen ledda begäret), men icke lägre begär emot lägre begär.

niskan vid beslutet, i det senare rubbas hon derifrån[1]. Beslutets frihet består sålunda icke så mycket i magt till val, ty man kan icke besluta att följa det lägre begäret gent emot grundsatsen, eller att rubbas från ett beslut, utan endast att fasthålla vid detsamma[2]. Fastmera består den i magt att besegra det lägre eller, om man så vill, i viljestyrka. — Slutligen må med afseende å karakteren af denna frihet märkas, att den är mera en magt att hindra begäret från att drifva till ett sofistiskt resonnemang med afseende på det rätta än att praktiskt underordna det lägre begäret under en högre vilja, såsom synes deraf, att Aristoteles fattar bristen i beslutets fasthet vid oåterhållsamheten såsom

[1]) Den återhållsamme (hvilken är den, som af grundsats besegrar sina begär) *fasthåller* vid beslutet, den oåterhållsamme (hvilken är den, som låter sig besegras af begären, trots en rigtig grundsats finnes) fasthåller icke vid sin föresats, VII, 8 i början; jmfr c. 9 i början. Likaså fasthåller den tygellöse (som handlar efter en *ond* princip eller grundsats, c. 8. 1151, a, 19) vid denna, 1150, b. 30.

[2]) Aristoteles framhåller med bestämdhet, att den, som handlar på grund af lägre begär, icke beslutar, utan endast den, som trots begäret håller fast vid grundsatsen, III. 2. 1111, b, 10 ff. Aristoteles skiljer här det lägre begäret (*ἡ ἐπιθυμία*) från beslutet och säger: »Den oåterhållsamme handlar begärande, men icke beslutande, den återhållsamme beslutande, men icke begärande.»

bestående deri, att menniskan hänföres till att göra en sofistisk slutledning ur rigtiga principer[1]). Deraf framgår det, hvarom förut erinrats, att Aristoteles icke kommit till det fulla begreppet om personligheten, hvars frihet består i magt att underordna egenviljan under en universalvilja.

Af denna redogörelse för det egendomliga i beslutet framgår, att de båda momenterna i detsamma, förståndet och begäret, förutsätta hvarandra. Det förra kan icke determinera begäret, utan att detta med frihet rigtar sig på ett handlande, som öfverensstämmer med den allmänna grundsatsen, men å andra sidan kan icke begäret med frihet rigta sig på ett visst handlande utan att vara af förståndet determineradt. Å ena sidan är grundsatsen fastständ dels genom praktisk induktion ur det särskilda, dels genom viljans rigtning på ett ändamål; för att den derför skall kunna determinera begäret, måste detta vara rigtadt på densammas förverkligande. Å andra sidan är begäret utan stadga och fasthet och derför utan sjelfbestämdhet, om det icke är determineradt af en allmän grundsats. Detta är samma förhållande som det, som råder mellan form och materia. Formen eger icke någon verklighet annat än i förhållande till materien och kan således icke bestämma denna, om den icke finnes till möjligheten i densamma. Å andra sidan eger materien ingen verklighet, så vidt den icke är af formen bestämd. Men detta förhållande betecknade, såsom torde erinras, sjelfva kärnpunkten i Aristoteles teleologi. Derför kan beslutets väsen sägas vara begärets ändamålsenliga beskaffenhet i förhållande till den af det praktiska förståndet fastställda grundsatsen. Det betecknar sålunda den *inre* enheten af begär och förstånd.

Förut har framställts enheten af praktiskt förstånd och praktiskt sinne, nu af praktiskt förstånd och vilja. Det är

[1]) Se ofvan sid. 140.

tydligt, att dessa båda enheter beteckna endast olika sidor af samma sak; den förra betecknar själen såsom teoretiskt öfverläggande genom att förena en allmän grundsats med den omedelbara uppfattningen af det rätta i det särskilda fallet, den andra såsom praktiskt öfverläggande d. v. s. förenande en allmän grundsats med ett särskildt begär. Den praktiska varseblifningen och begäret stå nemligen i samma förhållande till den allmänna grundsatsen, i det de båda uttrycka en konkret tillämpning af densamma, och kunna icke finnas utan hvarandra.

Vi ha nu lemnat en redogörelse för de sidor af själen, som ligga till grund för de ofvan undersökta förutsättningarna för etisk dygd och insigt å ena sidan samt för ondska och illistighet å andra sidan, och som kunna utbildas så väl i den ena rigtningen som den andra. Derjemte ha vi undersökt, i hvad mån denna utbildning ligger i menniskans eget skön d. v. s. viljans frihet. Det torde vara skäl att erinra om de vigtigare resultaten af denna undersökning. För det första har framgått, att alla dessa sidor af själen hafva ett sinligt innehåll; särskildt är detta af vigt för inseende af betydelsen af det praktiska förståndet, som icke får likställas med det teoretiska förnuftet, utan är från detsamma artskildt. — Vidare har visats, att förhållandet mellan det högre och det lägre icke är ett rent praktiskt, i det att det förra är mera *ordnande* än *befallande*. — Med afseende å viljans frihet har uppvisats, att Aristoteles i fråga om viljan af ändamålet är sväfvande och rör sig i cirkel, men i fråga om beslutet såsom viljan af medlen till det fastställda ändamålets uppnående antager en viljefrihet såsom magt att fasthålla vid grundsatsen emot begären. — Slutligen har visats, att det betraktelsesätt, hvarifrån Aristoteles utgår vid redogörelsen för de sidor af själen, som kunna utbildas till förutsättningar för dygd eller ondska, är det teleologiska, men

att denna teleologi lider af samma brister, som den teoretiska, nemligen att det högre (grundsatsen) icke kan bestämma det lägre (begäret), emedan det är i sig sjelft abstrakt, utan att det lägre är rigtadt på det högre, och att tvärtom det lägre icke kan rigta sig på det högre, emedan det saknar sjelfbestämdhet, utan att det högre bestämmer detsamma. — För åskådlighetens skull uppställes här en tafla öfver själen, såsom den ter sig från denna synpunkt.

Det högre: ὁ πρακτικὸς νοῦς (kan utbildas till *δεινότης*, god eller ond). *Det lägre:* 1:o *ἡ βούλησις* (en praktisk rigtning på ett ändamål, godt eller ondt); 2:o *ἡ αἴσθησις τοῦ δικαίου* (en teoretisk rigtning på ett ändamål, godt eller ondt).	*Enheten: ἡ προαίρεσις, νοῦς ὀρεκτικός, ὄρεξις διανοητική* (kan utbildas till *ἐγκράτεια* eller *κακία* allt efter grundsatsens beskaffenhet).

β. Om dygden.

De dygder, som här skola undersökas, äro den etiska dygden och insigten, enär dessa äro de dygder, som bilda grundlaget för den sedliga verksamheten.

Den etiska dygdens material och förutsättning är, såsom visats i föregående afdelning, viljans rigtning på den rigtiga grundsatsen, nemligen den, som bjuder att alltid välja den rätta midten i förhållande till oss i affekter och gerningar, en rigtning, som finnes så väl på grund af goda naturanlag som genom vana vid dygdiga handlingar under statens ledning, och som är frivillig så till vida, att den icke kan vinnas annat än genom handlingar, för hvilka menniskan sjelf är princip, men ofrivillig så till vida, att handlingarna

redan förutsätta en rigtning på ändamålet, vare sig medfödd eller genom statens inverkan åstadkommen. I denna viljerigtning saknas dels konstans på den grund, att grundsatsen, som bjuder att i handlingarna följa den rätta midten, är tillfällig, enär den har sin rot i ett godt naturanlag och vana vid sådana handlingar, dels sjelfbestämdhet på grund af det inflytande, som yttre omständigheter öfva. Den förra bristen har med sig vissa svårigheter. Är grundsatsen i sig sjelf icke nödvändigt bjudande i förhållande till den, hvars vilja är rigtad på densamma, fordras, att den erhåller nödvändighet och konstans genom en annan persons auktoritet, d. v. s. genom uppfostran. Men om äfven hos denne grundsatsen har sin grund endast i ett godt naturanlag och goda vanor, förutsättes en tredje persons auktoritet, och så i det oändliga[1]). Derför synes grundsatsen såsom en allmängiltig princip för handlande och dermed uppfostran sjelf vara omöjlig. — Äfven den andra bristen — på sjelfbestämdhet — är betänklig, enär ingen egentlig viljerigtning synes möjlig utan sjelfbestämdhet, endast ett yttre handlande med mekanisk karakter.

På grund deraf drifver denna ståndpunkt öfver till en högre — den etiska dygden. Dygden skiljer sig från den förut nämda viljerigtningen genom sin konstans. Liksom

---

[1]) Jmfr Nyblæus, Aristoteles lära om det högsta goda, sid. 174 ff. Att Aristoteles sjelf tydligt insett detta behof af en högre auktoritet i och för möjligheten af ett sedligt handlande, synes deraf, att han afslutar Nic. Eth. X, 9 med en framställning af, huru uppfostran bör ordnas. I sjelfva verket kommer Aristoteles här in i samma ändlösa kedja som i fråga om rörelsen, hvilken ju aldrig börjat och aldrig slutar på grund deraf, att hvarje ändlig form förutsätter en högre och så i det oändliga. Också lär Aristoteles menniskoslägtets evighet (se härom Zeller sid. 508). I båda fallen måste sökas ett orördt rörande; för den ändlösa rörelsen det absoluta förnuftet, för den ändlösa sedliga uppfostran en absolut sedlig grundsats, ty eljest äro båda serierna omöjliga.

den språkkunnige ex professo icke såsom dilettanten öfvar sin konst af en tillfällighet, utan med ledning af språkvetenskapen i sig sjelf, är menniskan i den etiska dygden sedligt verksam enligt en fast princip och ej tillfälligt[1]. Samma konstans i dygden vill Aristoteles framhålla, då han skiljer den etiska dygden såsom en *ἕξις* från *πάθος* och *δύναμις*. Med *ἕξις* förstås i allmänhet det tillstånd, i hvilket subjektet för detsamma befinner sig väl eller illa[2]; och såsom en egenskap hos den begärande själen det tillstånd, i hvilket vi förhålla oss väl eller illa till affekterna[3]. Det skiljer sig från *πάθος* derigenom, att det senare innebär en rörelse, det förra en konstant beskaffenhet[4]. Från en *δύναμις* skiljer det sig så, att under det den förra betecknar en möjlighet till motsats[5], innebär *ἕξις* alltid en viss bestämd rigtning[6]. Huru är en sådan konstant rigtning i dygden möjlig, om grundsatsen, på hvilken viljan är rigtad, har sin grund i naturanlag och vanor och sålunda är tillfällig? Svaret torde vara gifvet på förhand. I dygden är, såsom vi visat i undersökningen af det goda, det sedligt sköna det medvetet eftersträfvade ändamålet. Men detta ändamål har intet eget innehåll såsom det godas idé hos Plato, utan betecknar endast en form för ett sinligt innehåll. Detta innehåll är grundsatsen, som bjuder att välja den rätta midten på grund deraf, att denna bevarar och uppehåller, således af klokhet. Genom att fattas såsom sedligt skön erhåller denna grundsats konstans. Men huru kan en rent sinlig grundsats fattas såsom sedligt skön? Tydligen derföre, att det sedligt sköna hos Aristoteles betyder endast det harmoniska i allmänhet[7] eller rättare, såsom vi visat[8])

[1]) II, 4 i början; jmfr 1105, a, 32.
[2]) Met. V, 20 § 4.
[3]) Nic. Eth. II. 5. 1105, b, 25.
[4]) 1106, a. 4.
[5]) Jmfr Met. IX, 5 § 4.
[6]) V, 1. 1129, a. 13.
[7]) Jmfr Ollé-Laprune, Essai sur la Morale d'Aristote (sid. 83).
[8]) Se ofvan sid. 89.

sjelfverksamhet. Det som derföre har denna karakter, är sedligt skönt, så vidt det för den skull eftersträfvas[1]. Nu betecknar den rätta midten i affekter och gerningar i sann mening enligt Aristoteles harmoni och sjelfverksamhet eller verksamhet för sin egen skull[2]; om den på grund af dessa allmänna egenskaper eftersträfvas, är den sedligt skön. Således är i dygden grundsatsen att välja den rätta midten konstant och nödvändigt bjudande, derigenom att den allmänna egenskapen i densamma att beteckna harmoni och sjelfverksamhet sättes såsom ändamål, och grundsatsen sjelf sålunda fattas såsom sedligt skön. Det sedligt sköna eller sjelfverksamhet, fattad såsom en allmän form, är det allmängiltiga och nödvändiga, som gifver den i sig tillfälliga grundsatsen att välja den rätta midten allmängiltighet, hvarigenom viljerigtningen på densamma ej blott har sin grund i natur och vana, utan blir dygdig.

Äfvenledes den andra bristen, som förefans i den på naturanlag och vana grundade viljerigtningen på den rätta midten, nemligen den på sjelfbestämdhet, som medförde formalism, försvinner derigenom, att densamma öfvergår till att vara etisk dygd. Aristoteles skiljer nemligen det rigtiga handlande, som framgår af vana, från det i egentlig mening dygdiga handlandet på det sätt, att i det förra endast sjelfva handlingen eger en viss beskaffenhet, i det senare äfven menniskan sjelf är »på ett visst sätt beskaffad», har en viss sinnesbeskaffenhet[3]. Vidare kallas dygden *ἕξις ἐπαινετή*[4]), hvilket innebär, att menniskan sjelf för densamma är princip. Slutligen framhåller Aristoteles, att till grund för den-

[1]) III, 7. 1115, b, 23.
[2]) »Om vi vilja den rätta midten, förhålla vi oss rigtigt (εὖ), annars origtigt», II, 5. 1105, b, 27; jmfr c. 6 och ofvan sid. 123.
[3]) II, 4. 1105, a, 28 och 1105, b, 7.
[4]) I, 13 fin.; II, 5. 1106, a, 1.

samma ligger en sedlig karakter[1]), hvilken tydligen icke kan finnas utan sjelfbestämdhet. Dygden innebär sålunda sjelfbestämdhet. Huru är då en sådan sjelfbestämdhet eller, närmare bestämdt, en sedlig karakter möjlig, om rigtningen på grundsatsen beror på naturanlag och vana och sålunda på yttre och tillfälliga omständigheter? Aristoteles gifver härom endast antydningar, hvarföre vi framställa det nu följande med reservation. — En sådan antydning är gifven Eth. Nic. III, 5. 1114, b, 16, der det heter: »vare sig ändamålet icke af naturen framställer sig på ett visst sätt för hvar och en, utan något äfven beror på honom (den handlande), eller ändamålet visserligen är bestämdt af naturen, *men dygden är något frivilligt, derigenom att den sedligt gode gör det öfriga frivilligt*» o. s. v. Här antages, att ändamålet skulle kunna vara gifvet af naturen, men ändock handlingarna kunna refereras till detsamma med frihet. Detta måste tydligen innebära, att menniskan kan göra det naturliga till en inre princip hos sig genom att upptaga detsamma i sin karakter, så att hon, i det hon följer sin natur, är verksam genom sig sjelf och på sitt eget ansvar[2]). Ännu står dock den frågan öppen, huru det rent naturliga kan upptagas i karakteren. Emellertid gifver Aristoteles äfven härutinnan en antydning, nemligen Eth. IX, 4. 1166, a, 13, der det heter:

[1]) *δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν*, 1105, b, 7. Det vanliga uttrycket för denna sedliga karakter är *ὁ σπουδαῖος*, hvilken Aristoteles säger vara normen för det sant goda, I, 8. 1099, a, 23; III, 4. 1113, a, 25; III, 5. 1114, b, 18; VI, 12. 1144, a, 17; IX, 9. 1170, a, 8.

[2]) Deraf synes, att Aristoteles vid denna episod, hvarom ofvan sid. 149, mot sin fingerade opponent använder just det argument, som han enligt Stewart I, 279 borde användt, men icke har användt, nemligen att biologiska antecedentier kunna öfvergå till att vara ett moment i karakteren och således frivilliga. Detta förbiseende af Stewart beror på en felaktig uppfattning af stället.

»den sedliga karakteren (*ὁ σπουδαῖος*) vill det *för sig sjelf* goda och det, som synes (honom godt), och han gör det och gör det för sin egen skull, ty för förnuftets skull (*τοῦ διανοητικοῦ χάριν*), hvilket *hvar och en* tyckes vara, och han vill, att han *sjelf* lefver och bevaras och mest detta, genom hvilket han tänker.» Den sedligt gode säges här handla med sig sjelf såsom princip genom att handla för förnuftets skull, hvilket säges vara principium individuationis[1]). Men »för förnuftets skull» är tydligen liktydigt med »för det sedligt sköna skull»[2]). Genom att rigta sin vilja på det sedligt sköna erhåller menniskan sålunda i egentlig mening ett sjelf och dermed ock sjelfbestämdhet, emedan det sedligt sköna betecknar det egentliga sjelfvet. Men nu är det sedligt sköna såsom en norm för menniskans handlingar en blott form utan eget innehåll. Derföre kan det icke realiter bestämma materialet, den sinliga viljan, utan denna måste tänkas af sig sjelf, således af naturen, rigta sig på att bevara menniskans väsen, d. v. s. på den rätta midten, hvarigenom den kan tänkas i förhållande till det sedligt sköna, således såsom sjelfbestämd. Således erhåller viljan sjelfbestämdhet genom att tänkas i förhållande till det sedligt sköna, oaktadt den i sig sjelf är sinlig, emedan det sedligt sköna, tänkt i förhållande till den sinliga viljan, är en blott form, hvilken betecknar sjelfbestämdhet öfverhufvud taget, och under hvilken derför den sinliga viljan såsom sådan kan underordnas. — Denna förklaring står i full harmoni med framställningen af förhållandet mellan det lidande och verkande förnuftet. Det förra är varseblifningen såsom »en medfödd kritisk förmåga», hvilken, såsom seende det allmänna i det särskilda, kan tänkas såsom det verkande förnuftets material och dermed såsom en organism, hvars verksamhet består i sjelfaktualisation. Så kan

[1]) Jmfr X, 7. 1178, a, 2. [2]) Se ofvan sid. 89.

ock den sinliga viljan, genom att af naturen vara rigtad på något allmänt, nemligen den rätta midten i affekter och handlingar, i dygden bestämmas af förnuftet (det sedligt sköna) och sålunda vara en karakter med sjelfbestämdhet. — Enligt den nu gjorda framställningen är den etiska dygden en själsbeskaffenhet, ἕξις, bestående i en på naturanlag och vana grundad viljerigtning på grundsatsen att välja den rätta midten i affekter och gerningar, konstant och sjelfbestämd (grundad på karakter) genom att vara bestämd af det sedligt sköna.

Vi ha derefter att redogöra för insigtens väsen. Dess förutsättningar eller sinliga material är det praktiska förståndet såsom egande δεινότης d. v. s. skicklighet att öfverlägga efter en allmän grundsats, nemligen den att i hvarje fall välja den rätta midten i förhållande till oss i affekter och gerningar, och det praktiska sinnet, såsom egande förmåga att genom praktisk induktion härleda en allmän grundsats ur uppfattningen af det rätta i särskilda fall, samt enheten af dessa, såsom förmåga af en konkret uppfattning af det rätta i särskilda fall i öfverensstämmelse med en allmän grundsats. Man kan sammanfatta allt detta och uttrycka det i ett enda ord, som är fullt karakteristiskt: *klokhet.* Vi ha nemligen visat, att den grundsats, hvarefter allt bör bestämmas, är en klokhetsregel, hvaraf följer, att allt, som refererar sig till densamma, är klokt. Emellertid möta här samma svårigheter som vid förutsättningarna för etisk dygd. Den allmänna grundsatsen kan icke vinnas utan genom induktion ur uppfattningen af det rätta i särskilda fall. Men denna senare är icke möjlig utan såsom ledd af en allmän grundsats. Derför måste en annan person träda till och gifva den allmänna grundsatsen till ledning för bedömandet af det rätta i särskilda fall. »Man bör fästa sin uppmärksamhet på de erfarnes och äldres eller insigtsfulles obevisade påståenden icke mindre än bevisen»[1]). Endast om man låter sig leda af »de äldres obevisade påståenden», är det möjligt att bestämma, hvad som är det rätta i särskilda fall. Men det är tydligt, att äfven den undervisande personen förutsätter en äldre insigtsfull, som ledt honom i bedömandet af det rätta, och så i det oändliga. Klokhet uppstår sålunda i hvarje fall derigenom, att en annan person gifver den allmänna grundsatsen, och den undervisade efter denna bedömer det rätta i det särskilda fallet. Men då är grundsatsen tydligen abstrakt, har ingen konkret betydelse för den, som undervisas; huru kan den då uttrycka den ledande normen för hans uppfattning af det rätta?

Ett ställe, som är belysande för det rigtiga svaret härå, är X, 9. 1180, a, 5. Det heter här, att den undervisande bör uppmana till dygd för det sedligt skönas skull, d. v. s. framställa den allmänna grundsatsen såsom sedligt skön. Nu är det sedligt sköna enligt Ariststoteles på samma gång en blott form och en konkret verklighet. »Det allmänna begreppet om det sköna och det sköna (såsom en konkret verklighet) äro detsamma»[2]). Det sedligt sköna bildar derför det medelbegrepp, hvarigenom den abstrakta grundsatsen erhåller konkret betydelse, så att genom den kan bedömas, hvad som är rätt i särskilda fall, och hvarigenom klokhet är möjlig. Men dermed är klokheten insigt, φρόνησις, för hvilken det mest utmärkande är, att ändamålet, d. v. s. grundsatsen, fattas såsom sedligt skönt. Den insigtsfulle är nemligen den, som kan öfverlägga om det för en menniska goda och onda i och för ett rigtigt lif (πρὸς τὸ εὖ ζῆν)[3]). Men ett rigtigt lif betyder enligt Aristoteles detsamma som evpraxi eller sedlig skönhet[4]), hvarför »sjelfva evpraxien är ändamålet»[5]), hvar-

[1]) VI, 11. 1143, b, 11.
[2]) Se ofvan sid. 6.
[3]) VI, 5. 1140, a, 28.
[4]) Se ofvan sid. 89.
[5]) 1140, b, 6.

efter den insigtsfulle öfverlägger. Klokheten är sålunda icke möjlig, försåvidt den icke är insigt, emedan i den allena grundsatsen såsom sedligt skön erhåller konkretion. Å andra sidan är visserligen icke insigten möjlig utan klokhet, som bildar dess sinliga ändamålsenligt bestämda material. Detta sistnämnda förhållande har sin grund deri, att det sedligt sköna från en synpunkt är en blott form, som fordrar ett innehåll. — Härigenom inses till fullo insigtens betydelse för Aristoteles. Å ena sidan är den grundsats, som i densamma har att bestämma öfverläggningen, en klokhetsgrundsats, och dess sedliga skönhet innebär endast, att den öfverhufvudtaget fordrar harmoni i handlandet eller sjelfverksamhet (båda betraktade ur rent formel synpunkt); å andra sidan är den konkret så till vida, att den fordrar, att menniskan sätter det sedligt sköna såsom sådant (d. v. s. såsom en konkret förnuftig verklighet) såsom ändamål. Dessa båda synpunkter äro hos Aristoteles sammanflätade med hvarandra, så att klokhetsgrundsatsen icke är möjlig utan att fattas såsom sedligt skön, emedan den endast derigenom erhåller konkretion, och det sedligt sköna icke kan sättas såsom ändamål utan i en klokhetsgrundsats, emedan det i förhållande till det sinliga är en blott form. Endast på detta sätt förklaras, huru Aristoteles kan på samma gång förfäkta, att man bör välja den rätta midten i affekter och gerningar, emedan den bevarar och uppehåller, men öfverdrift åt någondera sidan minskar själens aktivitet[1]), då den rigtiga grundsatsen, ὁ ὀρθὸς λόγος, är en klokhetsgrundsats, och att man bör göra det rätta för det sedligt skönas skull eller för handlingens egen skull med bortseende från hvad resultat deraf blifver[2]), då grundsatsen är konkret och förnuftig. Detta sammanställande af klokhet, i hvilken det

[1]) Se ofvan sid. 123

[2]) VI, 12. 1144, a, 18.

sedligt sköna är en blott form, innehållet sinligt, och af begreppet om det sedligt sköna såsom en konkret förnuftig verklighet i insigten torde vara sjelfva den springande punkten i Aristoteles etik, liksom i hans kunskapslära sammanställandet af förnuftet såsom en ren form med sinligt innehåll och såsom en ren verklighet, — af empirism och rationalism.

Nu återstår att undersöka den etiska dygdens och insigtens inbördes förhållande. Vi ha förut visat, att viljan och det praktiska förståndet stå i det förhållande till hvarandra, att grundsatsen, hvarefter det senare öfverlägger, bestämmes af viljerigtningen. Denna är nemligen inflätad i och förenad med den praktiska varseblifningen, som teoretiskt bestämmer ändamålet. Såsom vi äfven visat, erhåller viljerigtningen icke någon konstans och sjelfbestämdhet annat än genom den etiska dygden; det är sålunda genom denna, som ändamålet får formen af en konstant grundsats, hvarifrån det praktiska förståndet utgår. Men såsom bestämd genom etisk dygd är denna grundsats sedligt skön, och det praktiska förståndet, såsom egande färdighet att öfverlägga efter densamma, har *insigt*. Sålunda stå den etiska dygden och insigten i det förhållande till hvarandra, att den förra bestämmer det rigtiga ändamålet, ὁ ὀρθὸς σκοπός, och insigten medlen till dettas vinnande genom öfverläggningen[1]).

Men viljan af ett ändamål är icke möjlig utan vilja af medlen till detta ändamål. Men medlen till ändamålet utfinnas genom öfverläggning, derför kan ock viljan betraktas såsom afslutande öfverläggningen, i det den rigtar sig på »det yttersta medlet» för ändamålets förverkligande, då viljan och det praktiska förståndet bilda ett enda helt i beslutet,

[1]) a, 7; c. 13. 1145, a, 5.

ἡ προαίρεσις, i hvilket alla de sidor af själen, som komma i fråga vid en etisk betraktelse, äro förenade till ett helt, och hvilket, försåvidt det är beslut till återhållsamhet, innefattar i sig förutsättningarna för etisk dygd och insigt. Emellertid innebär den enhet, som finnes i beslutet liksom i återhållsamheten, vissa svårigheter. Å ena sidan är grundsatsen det konstitutiva, i det den bestämmer begäret, som utan att vara bestämdt deraf är blindt, å andra sidan kan den såsom abstrakt icke bestämma begäret, utan att detta af sig sjelft rigtar sig på densamma. Detta är en cirkel, som måste brytas. Grundsatsen förutsätter för att vara gällande begärets rigtning på densamma, men denna rigtning är omöjlig, så vidt icke begäret är af grundsatsen bestämd. Aristoteles bryter cirkeln här, liksom annars i dylika fall, genom att hänvisa till uppfostran. I denna tänkes en annan person gifva den allmänna grundsatsen och *befalla* till lydnad för densamma. Detta för tydligen till en regressus in infinitum. En sådan regressus kan icke Aristoteles komma ifrån här vid den punkt, som bildar sjelfva kärnpunkten i hans etik, der det skall afgöras, huru det lägre begäret är bestämbart af den högre grundsatsen. Den har här liksom annorstädes sin grund i hans teleologi, i hvilken ändamålet såsom abstrakt icke eger verklighet för sig och derför fordrar ett högre, genom hvilket det erhåller realitet och så i det oändliga. — Men huru kan en befallning eller, såsom Aristoteles kallar det, ett »vänjande» åstadkomma ett beslut å dens sida, som erhåller befallning, då ju beslutet måste tänkas fritt?

Svaret härpå måste gifvas i öfverensstämmelse med hvad, som förut blifvit framstäldt i afseende på insigtens möjlighet såsom sådan: genom medelbegreppet det sedligt sköna. Om grundsatsen fattas såsom sedligt skön, är den konkret och bestämmer fullständigt begäret. Å andra sidan

erhåller derigenom viljerigtningen på densamma sjelfbestämdhet, emedan det sedligt sköna eller förnuftet är det, hvarigenom ett egentligt sjelf är möjligt. Derigenom kommer motsättningen mellan grundsatsen och de lägre begären att försvinna, i det att den förra är konkret och de senare ej vidare onda, utan af sig sjelfva rigtade på det, som grundsatsen bjuder såsom sedligt skönt. I det sedligt sköna äro sålunda den högre sidan och den lägre affektiva förenade, och ett beslut är möjligt. Men den konstanta viljerigtningen på det, som grundsatsen bjuder såsom sedligt skönt, är etisk dygd, och färdigheten att enligt en sedligt skön grundsats bestämma, hvad som är rätt, är insigt. Deraf följer, att beslutet och särskildt beslutet till sjelfbeherskning är möjligt genom föreningen af etisk dygd och insigt i det sedligt sköna såsom konkret. I denna förening är nemligen motsättningen mellan det högre, grundsatsen, och det lägre, begäret, bortfallen, så att den förra bestämmer fullständigt det senare, som med frihet rigtar sig på densamma [1]), och insigten, som representerar det högre, grundsatsen, och den etiska dygden, som betecknar begärets rigtning på densamma, äro så sammanflätade med hvarandra, att den ena icke är möjlig utan den andra [2]). Enheten kallas sedlig karakter, *ὁ σπουδαῖος* [3]). Derför är det hos Aristo-

[1]) Aristoteles framhåller ofta, att hos den dygdige begären icke äro onda. VII, 9. 1151, b, 34. ff.; jmfr VII, 2. 1146, a, 9 och X, 8. 1178, b, 16, och att han *känner lust vid* att handla sedligt, II, 3. 1104, b, 6. Striden mellan det högre och det lägre har här upphört, emedan det sedligt sköna är *angenämt*; jmfr II, 3. 1104, b, 30 och Zeller II, 2. 627.

[2]) VI, 13, 1144, b, 30. *δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς*; jmfr X, 8. 1178, a, 16.

[3]) Att *ὁ σπουδαῖος* hos Aristoteles uttrycker föreningen af etisk dygd och insigt, synes af de ställen, på hvilka Aristoteles använder detta uttryck (se ofvan sid. 176 n. 1), och särskildt deraf, att det säges om den, som afgör deröfver, hvad det sant goda är (X, 5. 1176, a, 15 m. fl. st.), och således är insigtsfull, och på andra ställen betecknar den, som har etisk dygd (t. ex. VI, 12. 1143, b, 29).

teles ofta förekommande, att han hänvisar till den sedliga karakteren såsom normen för allt handlande, emedan i den samma allena det sedligt sköna har konkret betydelse och grundsatsen är en konkret sedenorm. I den sedliga karakteren är sålunda ett beslut möjligt och närmare bestämdt ett sedligt beslut, emedan i densamma de båda sidorna hos den sinliga af förnuftet bestämbara själen, grundsatsen — ändamålet, formen — och begäret — materien — äro bestämda af det sedligt sköna och derför bilda ett odelbart helt.

Vi kunna bestämma den sedliga karakteren — enheten af etisk dygd och insigt — såsom »en själsbeskaffenhet, enligt hvilken menniskan konstant väljer den rätta midten i förhållande till oss, bestämd af grundsatsen och af den grundsats, enligt hvilken den insigtsfulle öfverhufvud bestämmer»[1]) (de senare orden beteckna, att grundsatsen är konkret såsom sedligt skön) för det sedligt skönas skull[2]) eller för handlingens egen skull[3]). I denna definition ligger hufvudvigten icke på den allmänna grundsatsen att välja den rätta midten, utan derpå, att valet sker för det sedligt skönas skull, eller såsom den insigtsfulle, d. v. s. den, för hvilken det sedligt sköna är ändamål, bestämmer detsamma. Dermed är framstäld den rationalistiska sida, som onekligen finnes i Aristoteles dygdelära.

[1]) II, 6. 1106, b, 36. *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* Visserligen är denna definition egentligen utsagd om den etiska dygden, men emedan denna är betraktad i sitt sammanhang med insigten, är tydligt, att definitionen gäller sensu eminenti om den sedliga karakteren såsom enhet af etisk dygd och insigt.

[2]) III, 7. 1115, b, 23. »Den tappre gör det, som hör till tapperheten, för det sedligt skönas skull» (*καλοῦ ἕνεκα*).

[3]) II, 4. 1105, a, 31. »Dygdig är den, som beslutar det, som hör till dygden, för dess egen skull, *προαιρούμενος δι' αὐτά*»; VI, 12. 1144, a, 18. God *ἀγαθός* (= sedligt god, *σπουδαῖος*, a, 16) är någon genom att besluta något för sjelfva handlingens skull, *διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων.*

Emellertid är härmed endast bestämdt, huru den sedliga karakteren eller det sinliga såsom bestämdt af förnuftet är beskaffadt, då all motsats mot förnuftet, är bortfallen, och det sinliga är allt hvad det är genom förnuftet. Det återstår att undersöka just den punkt, der sjelfva öfvergången till det sinligas bestämdhet af förnuftet sker. Det är tydligt, att en sådan punkt icke är möjlig på den ståndpunkt, hvarpå Aristoteles enligt den nu gjorda framställningen befinner sig, derför att det sinliga icke kan tänkas bestämbart af förnuftet utan att redan vara af detsamma bestämdt. Dess bestämbarhet skulle nemligen bestå i begärets ändamålsenliga beskaffenhet i förhållande till grundsatsen, men en sådan är omöjlig utan genom bestämdhet af det sedligt sköna Eller med andra ord: sinligheten måste på något sätt jemföras med förnuftet, för att en öfvergång skall vara möjlig från en lägre ståndpunkt till den, der sinligheten är bestämd af förnuftet; men en sådan jemförelse är enligt Aristoteles omöjlig, ty det ena ledet — förnuftet — kan icke tänkas utan såsom fullt bestämmande det andra ledet — sinligheten — och sålunda såsom innefattande i sig all dess realitet. — Dock tänker sig Aristoteles verkligen en öfvergång från ett lägre tillstånd till ett i egentlig mening dygdigt, såsom synes deraf, att han skiljer emellan ett handlande *af* dygd och ett handlande endast *i enlighet med* dygd, af hvilka det senare bildar förstadiet till det förra. Men denna öfvergång faller i sjelfva verket helt och hållet *inom det sinliga området.* Skilnaden emellan dessa båda ståndpunkter består nemligen deri, att sjelfverksamheten i det ena fallet är fattad såsom ändamål, i det andra icke. Men sjelfverksamheten eller förnuftet är nu icke en konkret verklighet, utan en allmän form för ett sinligt innehåll och förutsätter detta. Öfvergången till bestämdhet af förnuftet är sålunda möjlig endast derigenom, att det sinliga gifver sig sjelf en förnuftig form — sjelfverksamhet.

Dermed är den andra sidan i Aristoteles etik — hans empirism — framhållen. Från denna synpunkt kommer hufvudvigten att ligga derpå, att man gifver sitt sinliga lif en harmonisk form — i hvarje fall väljer den rätta midten mellan tvenne ytterligheter.

Man ser af denna framställning, att Aristoteles dygdelära rör sig i cirkel. Å ena sidan skildrar han den sedliga karakteren såsom en sinnesbeskaffenhet, i hvilken förnuftet har fullständigt genomträngt sinligheten, så att i densamma full sjelfbestämdhet och sjelfverksamhet råder, i det att det högre och det lägre äro fullkomligt förenade. Å andra sidan kommer förnuftet (eller det sedligt sköna) att nedsjunka till en blott form, om nemligen öfvergången till sedlig karakter betraktas. Då tänkes sinligheten organisera sig sjelf till att erhålla en förnuftig form — den rätta midten mellan tvenne ytterligheter. Huru vinner det sinliga sjelfbestämdhet och sjelfverksamhet? Genom att vara fullständigt bestämdt af förnuftet. Huru är en sådan bestämdhet möjlig? Genom sinlig sjelfverksamhet. Denna cirkel har sin grund deri, att för Aristoteles ingen strid emellan sinlighet och förnuft är möjlig[1]), derför att det senare icke är en verklighet jemte den sinliga verlden, och då man utgår från det sinliga, förnuftet blir endast en form hos detta, då man utgår från förnuftet, sinligheten förlorar all egen realitet och är endast genom det förra.

Dermed ha vi framstält den etiska dygden och insigten samt dessas förening i den sedliga karakteren och dervid visat, huru hos Aristoteles empirism och rationalism möta

[1]) Detta kunde synas förhastadt, då ju Aristoteles uttryckligen talar om en strid emellan *ὁ πρακτικὸς νοῦς* och *ἡ ἐπιθυμία*; men vi ha visat, att detta innebär endast en strid mellan det lägre och det högre *sinliga*.

hvarandra, i det att det sedligt sköna eller förnuftet i praktiskt hänseende är såväl en ren form som en konkret verklighet. —

För att belysa den nu gjorda framställningen af Aristoteles dygdelära torde det vara lämpligt att undersöka dygdens motsats, ondskan. Förutsättningarna för ondskan äro, såsom visats, en på naturanlag och vana grundad viljerigtning på öfverflöd eller brist, således på måttlöshet, i affekter och gerningar, en förvänd rigtning hos det praktiska förståndet, i det att detsamma, utgående från en origtig praktisk grundsats, derefter öfverlägger, samt det fria beslutet att i hvarje fall göra det, som öfverensstämmer med denna grundsats. Likasom vi sammanfattade förutsättningarna för dygd i det enda ordet klokhet, taget i betydelsen af skicklighet att utfinna och utföra, hvad som bäst befordrar och uppehåller (den sinliga) sjelfverksamheten, kunna vi sammanfatta förutsättningarna för ondska i ordet låghet, *φαυλότης*[1]), taget i betydelsen af en medveten rigtning på det måttlösa, godtyckliga[2]), själens energi förderfvande. Denna andliga låghet är ondska, om menniskan beslutar sig för onda handlingar såsom onda[3]), och om grundsatsen att i allt vara måttlös erhåller konkret betydelse för henne, så att hon handlar i

[1]) Aristoteles använder ofta uttrycket *φαῦλος* för att beteckna motsatsen till den sedligt gode, *ὁ σπουδαῖος*, *ὁ ἐπιεικής*, Eth. Nic. VII, 8. 1151, a, 27; VIII, 4. 1157, a, 17; V, 4. 1132, a, 2; VI, 12. 1144, a, 26, då det förra betecknar den låge, simple, föraktfulle, de senare den ädle, ärevördige och framför allt den taktfulle. Jmfr Ollé-Laprune, Essai sur la morale d'Aristote, sid. 102.

[2]) III, 4. 1113, a, 23. *ἆρα φατέον . . . τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν* scil. *τἀγαθόν*.

[3]) »Tygellös. *ἀκόλαστος*, (i motsats mot den besinningsfulle och således dygdige) är den, som sträfvar efter öfverdrift i njutningen på grund af fritt beslut och för öfverdriftens egen skull», VII, 7. 1150, a, 19; jmfr c. 8 i början.

öfvertygelse om sitt handlandes rigtighet[1]); eller med andra ord: om hon sträfvar efter öfvermått eller brist i sina affekter icke på grund af starka eller svaga begär, utan af grundsats[2]). I ondskan finnes således icke, såsom i oåterhållsamheten, en strid mellan det lägre och det högre, en god grundsats och ett ondt begär, ej heller någon lagkränkning i den stoiska meningen (*νόμου ἀπαγόρευμα, ἀνόμημα*). Den sedligt onde saknar till och med insigt i den rigtiga grundsatsen[3]) och kan derför icke sägas kränka densamma. Hvad som konstituerar ondskans väsen, är i stället den fulla öfverensstämmelsen mellan en förderfvad lifsprincip eller grundsats[4]) och den lägre affektiva sidan — den liknar en stad med onda lagar, som efterlefvas[5]).

Man ser af denna framställning, att samma förhållande råder i ondskan som i dygden fast från motsatta synpunkter, nemligen en förening af den högre principiella sidan och den lägre affektiva hos den sinliga själen. Nu var i dygden en sådan förening betingad deraf, att den sinliga, ändamålsenligt organiserade själen bestämdes af förnuftet eller det sedligt sköna. Tydligen är derför äfven ondskan möjlig endast genom en dylik betingelse. Dock är att märka, att i densamma det sinliga endast negativt är bestämdt af förnuftet, emedan det just är frånvaron af en sedligt skön form, som utmärker densamma. Man kan således bestämma ondskan såsom en beskaffenhet hos den sinliga själen, uttryckande en förvänd ändmålsenlighet hos densamma, negativt bestämd af förnuftet.

Efter den nu gjorda framställningen af dygdens och dess motsats, ondskans, väsen är att undersöka den indelning af

1) VII, 3. 1146, b, 22; c. 8. 1151, a, 11 ff.; c. 9. 1152, a, 4.
2) c. 4. 1148, a, 17. 3) Se ofvan. sid. 148.
4) c. 8. 1151, a, 15; c. 6. 1150, a, 1.
5) c. 10. 1152, a, 24.

dygden, som Aristoteles uppställer; men då den närmare undersökningen häraf icke faller inom ramen för den nu föreliggande framställningen, hafva vi här endast att besvara spörsmålet, i hvilken mening dygden hos Aristoteles kan indelas. Han säger härom, att det från en synpunkt är omöjligt att indela dygden i från hvarandra skilda arter, nemligen om den betraktas såsom liggande till grund för sedlig karakter öfverhufvud och såsom förenad med insigt, »ty i insigten såsom *en* dygd måste alla dygder finnas»[1]). Dermed har han betraktat dygden från den synpunkten, att grundsatsen, hvarpå den grundar sig, i insigten äro konkret och individuel, samt att i den sedliga karakteren, såsom grundad på dygd, menniskans hela väsen är rigtadt på grundsatsen såsom sedligt god, och att derför en delning af dygden är omöjlig. Det är tydligt, att denna synpunkt är den ofvan behandlade rationalistiska, från hvilken allena grundsatsen är individuel, och karakteren innebär en konstant viljerigtning. — Å andra sidan framhåller dock Aristoteles, att från det sinliga materialets synpunkt dygden kan indelas såväl efter grader som efter arter. Sålunda är den etiska dygden mera fulländad hos mannen än hos kvinnan och barnet, emedan mannen har naturliga anlag, som äro skickliga af en större fulländning än qvinnans och barnets[2]). Likaså är en indelning efter arter möjlig, om man ser dygden från den sammas natursida, ty icke är af naturen samma menniska väl skickad till alla dygder[3]). Det är tydligt, att

1) Eth. Nic. VI, 13. 1144, b, 35. *τοῦτο* (scil. *τὸ χωρίζεσθαι τὰς ἀρετάς*) *κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ᾽ ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν.* Jmfr Pol. III, 3. 1276, b, 33. »Den sedligt gode mannen (den sedliga karakteren) betrakta vi i förhållande endast till *en* dygd, den fulländade», hvilket, såsom synes af sammanhanget, betyder dygden såsom en odelbar enhet.
2) Pol. I. 13. 1260, a, 10; jmfr III, 4. 1277, b, 17.
3) Eth. Nic. p. a. s.

Aristoteles här betraktar dygden från synpunkten deraf, att den, såsom egande ett sinligt innehåll, icke är individuel, utan kan sönderfalla i olika, af yttre omständigheter beroende grader eller arter, således från empiristisk synpunkt. Särskildt gör han denna synpunkt gällande mot Sokrates, som endast hade fäst sig vid den rationalistiska sidan af etiken. — Aristoteles förfäktar sålunda dygdens odelbarhet, om han utgår från förnuftet såsom en konkret och individuel verklighet, då natursidan i dygden är fullständigt bestämd af detsamma, men dess delbarhet, om han utgår från natursidan i dygden, då förnuftet är endast en ren form och sålunda icke individuelt. —

Afslutning. Öfvergång till statsläran. Resumé.

Det är i Aristoteles dygdelära särskildt en egendomlighet, som faller i ögonen, nemligen dess brist på egentlig praktisk karakter. Den sedliga grundsatsen är mera en estetisk regel än en sedelag. Vi ha uppvisat, att denna brist beror på Aristoteles oförmåga att fatta personlighetens väsen och särskildt det för densamma mest utmärkande — universalviljan. Emellertid har Aristoteles tydligt insett, att ingen dygd i egentlig mening är möjlig utan något, som *förbinder* till handling, men då hvarje inre grundsats är rent teoretisk eller estetisk, har han uppstält den i staten objektivitet egande *lagen* såsom sedenorm.

Enligt Aristoteles är ett sedligt handlande egentligen möjligt endast i förhållande till andra menniskor, »för såvidt man lefver tillsammans med flere»[1]. Derför är den praktiska sidan af dygden eller den sida, som uttrycker en förbindelse till sedligt handlande, rättrådighet, *δικαιοσύνη*, dygden öfver hufvud taget betraktad såsom färdighet att handla sedligt i

[1]) X, 8. 1178, b, 5; jmfr c. 7. 1177, b, 16 och ofvan sid. 104.

förhållande till en annan[1]). Det rätta *τὸ δίκαιον*, är nemligen det lagenliga[2]). Hvad är lagen, *ὁ νόμος*, enligt Aristoteles?

De första bestämningar, som kunna tilläggas lagen, är, att den är en grundsats, som gifver en rätt ordning[3]), närmare bestämdt det estetiskt måttfulla[4]) eller »den rätta midten»[5]), och är härledd ur insigt och praktiskt förstånd[6]). Den kan ock sägas vara »praktiskt förstånd utan begär»[7]). Det är tydligt, att genom dessa bestämningar lagen icke är skild från den förut behandlade sedliga grundsatsen, hvilken ju äfven gifver måttfullhet och ordning. Deremot blifva dessa båda skilda genom det sätt, hvarpå de lagen bilagda bestämningarna determineras. Under det nemligen den sedliga grundsatsen utsäger det gagneliga för individen, innehåller lagen »det allmänt gagneliga» eller »det, som åstadkommer och bevarar lycksaligheten och dess delar för en stat»[8]). Lagen bestämmer sålunda öfver individens handlingar såsom statsmedlem, den sedliga grundsatsen öfver individens handlingar såsom enskild person. Emellertid framgår såväl af de nämnda egenskaperna hos lagen i aristotelisk mening, hvilka ju gifva densamma mera materiel än formel betydelse, som ock af karakteren af hela Aristoteles stats-

[1]) V, 1. 1130, a, 12; c. 2. 1130, b. 18.

[2]) c. 1. 1129, a, 34. *τὸ δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον.* Af den efterföljande framställningen framgår, att den senare bestämningen, *τὸ ἴσον*, uttrycker en art af det rätta, men deremot den första, *τὸ νόμιμον*, det rätta i allmänhet; se c. 2 och särskildt 1130, b, 10 ff. Att det rätta är definieradt genom »det lagenliga», synes äfven af c. 1. 1129, b, 12, der allt det lagenliga säges vara *rätt.* Jmfr Pol. I, 6. 1255, a. 22.

[3]) Eth. Nic. X, 9. 1180, a, 18; Pol. III, 16. 1287, a, 18; IV (VII), 4. 1326, a, 29.

[4]) Eth. Nic. ib. a, 23. »*ὁ νόμος . . . τάττων τὸ ἐπιεικές.*»

[5]) Pol. III, 16. 1287, b, 4. [6]) Eth. Nic. ib. a, 21.

[7]) Pol. ib. a, 32.

[8]) Eth. Nic. V, 1. 1129, b, 14 ff.; jmfr Pol. III, 12. 1282, b, 17; c. 7 i början.

lära, att lagen hos Aristoteles icke motsvarar en rättslag i den moderna betydelsen. Den förra är öfvervägande befallande[1], den senare öfvervägande förbjudande; den förra bestämmer öfver lifvets alla förhållanden, uppfostran, lefnadssätt, o. s. v.[2], den senare är mera negativ och begränsande. Skilnaden mellan lagen och den sedliga grundsatsen är sålunda icke en skilnad mellan en rättslag och sedelag, utan består deri, att den förra uttrycker en tillämpning af den senare på förhållandet *emellan* menniskor[3] och angifver den ordning, som derigenom införes i det menskliga statslifvet. — Genom att vara *statens* lag erhåller lagen förbindande kraft, ἀναγκαστικὴ δύναμις, och »styrka» gent emot det lagbundna väsendet, eller den blifver en ovilkorligt bjudande grundsats[4]. Staten gifver nemligen densamma objektivitet, vare sig den tänkes såsom en vanelag eller en kodifierad lag[5], i det att staten utsätter straff för brott mot lagarne[6]. Sålunda skiljer sig ytterligare lagen från den sedliga grundsatsen derutinnan, att den förra innebär och uttrycker *förpligtelse* till vissa handlingar. Men det är att märka, att derigenom grundsatsen kommit i ett yttre förhållande till det lagbundna väsendet. Statens lag är för Aristoteles en *positiv* lag. — Sammanfatta vi det om lagen sagda, finna vi, att det egendomliga för densamma är, att den på samma gång är en ur förståndet och insigten härledd grundsats — egentligen den sedliga grundsatsen, an-

[1] Eth. Nic. V. 11, 1138, a, 7. »Hvad lagen icke befaller, förbjuder den.»

[2] c. 1. 1129, b, 14. »Lagarne hafva något att säga med afseende på allt.» Se för öfrigt redogörelsen för »den bästa statsförfattningen» Pol. III, 12 — V (VIII).

[3] Eth. Nic. ib. b, 31. »Rättvisa är en fullkomlig dygd, emedan den, som har den, tillämpar dygden i förhållande till en annan och icke blott för sig sjelf.» Nu stå dygden och rättvisan i samma förhållande till hvarandra som den sedliga grundsatsen och lagen, hvarför det sagda gäller äfven om förhållandet mellan de båda senare.

[4] X, 9. 1180, a, 18 ff. [5] a, 35. [6] a, 8.

vänd på förhållandet menniskor emellan —, således inre och subjektiv, som den är en på statens auktoritet hvilande norm, således yttre och objektiv. Aristoteles håller i sär dessa båda synpunkter, då han i det politiskt rätta skiljer mellan »det naturligt rätta» och »det lagligt rätta» (det rationelt och positivt rätta)[1]. Endast från den senare synpunkten kan blifva fråga om förpligtelse. Man ser, att Aristoteles genom begreppet »lag» gifvit sin sedelära en mera praktisk, men dermed ock en mera formalistisk och rättslig karakter.

Det samma visar sig genom den förändrade betydelse, som dygden och det högsta goda genom införande af denna synpunkt erhålla. Aristoteles likställer nemligen den sedliga karakteren (ὁ σπουδαῖος ἀνήρ) med den, som är skicklig att herska i den bästa staten eller har medborgaredygden sensu eminenti[2], samt i enlighet dermed insigt i det sedligt rätta med politisk insigt[3]. Deraf följer, att äfven det högsta goda får en annan karakter. Under det att ursprungligen det består endast i en viss verksamhet, kommer det nu att bestå i ett visst yttre verk, nemligen ett godt statsskick, i sista hand ett sådant, i hvilket medborgarne kunna utbildas i »esoteriska gerningar» d. v. s till vetenskapliga värf[4]. — Öfver hufvud taget har således Aristoteles genom att slå en brygga emellan sin etik och sin politik infört större realitet i den förra, men dermed ock formalism och »verkhelighet».

[1] V, 7 i början.

[2] Pol. III, 4; c. 17. 1288, a, 37; IV (VII), 14. 1333, a, 11.

[3] III, 4. 1277, b, 25. Här utsäges om den politiska insigten liksom ofvan om den sedliga, att den är individuel (ἀρετὴ μόνη), hvaraf följer, att de måste beteckna samma färdighet; jmfr Eth. Nic. VI, 8 i början: »Den politiska insigten och den sedliga beteckna samma färdighet, ehuru icke »varat», d. v. s. deras yttre framträdande, är detsamma»; och Pol. IV (VII), 1. 1323, b, 33.

[4] Se ofvan sid. 105; Pol. IV (VII), 3. 1325, b, 16 och c. 15.

Men Aristoteles bristande sinne för det egentligt praktiska hos personligheten framträder ej blott i hans sedelära i egentlig mening, utan äfven och tydligast derutinnan, att han sätter »teorin» eller visheten såsom det högsta goda, ja, till och med såsom den sedliga verksamhetens ändamål. Äfven denna ensidighet söker Aristoteles undanrödja genom att hänvisa till statsläran. — Det är särskildt från två synpunkter, som han sätter visheten såsom det högsta goda — dess fullkomliga sjelftillräcklighet och dess universalism. Den är sjelftillräcklig, emedan menniskan i den kan verka sjelf för sig sjelf oberoende af andra; den är universel, emedan i den det mest universella, *νόησις νοήσεως*, är satt såsom det högsta goda. Båda dessa egenskaper bilägger Aristoteles i sin statslära en praktisk verksamhet, nemligen den i sann mening konungsliga. Om det nemligen finnes någon, som så utmärker sig i duglighet och herskarförmåga, att han till de andra statsmedlemmarne står i samma förhållande som en gud till menniskan, skulle det vara otillbörligt att på honom tillämpa den vanliga jemlikhetsgrundsatsen, utan han måste betraktas såsom den födde konungen, under hvilken alla frivilligt böra lyda. Han är höjd öfver lagen, emedan han sjelf är lag och derför sjelf bestämmer, hvad som är rätt[1]). Hans verksamhet är icke en verksamhet i förhållande till andra menniskor och bestämd af hänsyn till dem, utan han är i densamma sjelftillräcklig och »behöfver intet». Men dock är icke hans verksamhet egoistisk, utan han arbetar endast för det helas väl[2]). Den är sålunda universel. Olika åsigter hafva gjort sig gällande derom, hvad Aristoteles med denna framställning egentligen åsyftat; ett är under alla förhållanden tydligt, nemligen att han velat uppställa idén af en fullkomligt sjelf-

---

[1]) Pol. III, 13. 1284, a, 4 ff. [2]) Eth. Nic. VIII, 10. 1160, b, 2.

tillräcklig och universel praktisk verksamhet såsom bildande det högsta momentet i det högsta goda. Emellertid är denna verksamhet ej såsom visheten en inre, utan en yttre: dess mål ligger i åstadkommandet af en yttre rättslig ordning. Således har Aristoteles genom detta begrepp gifvit det högsta goda en praktisk karakter, men har dervid flyttat tyngdpunkten från den inre sidan i verksamheten till den yttre.

För att rätt förstå betydelsen af Aristoteles statslära, tänkt i förhållande till hans sedelära i egentlig mening och hans lycksalighetslära i allmänhet, bör man erinra sig den objektiva ståndpunkt, som utmärker Aristoteles liksom den grekiska filosofin öfverhufvud. Det objektiva uttrycker det reala, under det att det subjektiva har en mera formel betydelse. I öfverensstämmelse dermed erhåller Aristoteles etik sin egentligt reala sida genom hans statslära, som utgår från ett mera objektivt betraktelsesätt. —

Då Sokrates och Plato införde ett rationalistiskt åskådningssätt i den grekiska filosofien, skedde en brytning med den föregående kulturutvecklingen. Denna brytning var en brytning i såväl teoretiskt som praktiskt hänseende. Den var en brytning i teoretiskt hänseende derutinnan, att i stället för den oreflekterade empirism, som ansåg det för sinnena gifna såsom den sanna verkligheten, uppstäldes en verldsåskådning, enligt hvilken den sinliga verlden har endast fenomenel betydelse, men deremot åt en ideal verld, gifven för förnuftet, tillerkännes betydelse af sann verklighet[1]). Den var en brytning i praktiskt hänseende derutinnan, att i stäl-

---

[1]) Till belysning af detta förhållande må erinras derom, att i nästan hela den försokratiska filosofien tyngdpunkten ligger på fysiken, under det att hos Plato fysiken ej ens har vetenskapligt värde (se härom ofvan sid. 36), men deremot dialektiken eller idéläran är sann kunskap eller vetande.

let för den föregående uppfattningen af det rätta, enligt hvilken detta består i ett på instinkt grundadt, harmoniskt lif, i öfverensstämmelse med de eviga lagar, som blifvit menniskorna gifna, utan insigt eller vetande om, hvarför dessa lagar äro de rigtiga[1]), sattes förnuftet eller vetandet såsom den enda rigtiga normen för menniskans handlande.

Aristoteles intager i dessa båda hänseenden en förmedlande ställning. Likt de äldre grekiska filosoferna fasthåller han vid den sinliga verldens realitet och förnekar tillvaron af en ideal försigvarande verld (förnuftet är i förhållande till det sinliga en blott form), men söker å andra sidan att bibehålla det platonska åskådningssättet, enligt hvilket förnuftet är det reala, genom hvilket den sinliga verlden eger realitet. Så söker han ock i etiken förena den försokratiska etiska ståndpunkten med den platonska. Han framhåller nemligen tvenne sidor hos dygden. Den är från en synpunkt en oreflekterad, på naturanlag och vana grundad färdighet att föra ett harmoniskt lif, förenad med en naturlig klokhet, men från en annan synpunkt en konstant viljerigtning på det sedligt sköna såsom konkret, grundad på insigt i detsammas natur. På hvad sätt Aristoteles sökt och i hvad mån han lyckats förena till ett helt empiristiska och rationalistiska synpunkter, bör hafva framgått ur den gjorda framställningen.

---

[1]) Det mest typiska uttryck af denna etiska ståndpunkt gifver den af Aristoteles ofta citerade grekiske skalden Sophokles. »Óskrifna, orubbliga lagar, gifna af gudarne, gälla för evigt», Antigone v. 440. Samma ståndpunkt skildras af Sokrates i Menon, 99 B ff, der han beskrifver den vanliga dygden, sådan den fans hos de stora grekiska statsmännen. Den består i ett rigtigt handlande, grundadt på gudomlig ingifvelse (*θεία μοίρᾳ*. 99 E), men utan förnuftig insigt; jmfr Phädon 82 A och Rep. X, 619 C.